Pensamiento
político
posfundacional

Giorgio Agamben: Política sin obra

gedisa

Juan Evaristo
Valls Boix

Pensamiento
político
posfundacional

Giorgio Agamben: Política sin obra

gedisa

Juan Evaristo
Valls Boix

Juan Evaristo Valls Boix

Giorgio Agamben: Política sin obra

Pensamiento político posfundacional

PENSAMIENTO POLÍTICO POSFUNDACIONAL

Concebir la política de otra manera

Directora de la colección: Laura Llevadot

Esta colección reúne una línea de pensamiento político contemporáneo que ha recibido el nombre de posfundacional. Con esta denominación, se indica la voluntad de plantear la problemática de lo político más allá de la política clásica, de mostrar la falta de fundamento de las democracias liberales representativas y de invertir, en definitiva, el fundamento mítico del pensamiento político moderno.

Los autores y las cuestiones que recuperamos y promovemos en esta original colección son necesarios para comprender los movimientos ciudadanos y los conflictos que impugnan la manera tradicional de hacer y pensar la política en la actualidad.

Claude Lefort: La inquietud de la política
Edgar Straehle

Jacques Rancière: Ensayar la igualdad
Javier Bassas

Thomas Hobbes: La fundación del Estado Moderno
Josep Monserrat

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía
Antonio Gómez Villar

Giorgio Agamben: Política sin obra
Juan Evaristo Valls Boix

Alain Badiou: Lo político y la política
Jordi Riba

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad
Ester Jordana Lluch

Jacques Derrida: Democracia y soberanía
Laura Llevadot

Jean-François Lyotard: Estética y política
Gerard Vilar

Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo
Fina Birulés

Judith Butler: Vida y vulnerabilidad
À. Lorena Fuster

Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo
Martha Palacio Avendaño

Jean-Luc Nancy: Ser-en-común
Begonya Sàez Tajafuerce

Miguel Abensour: La democracia contra el Estado
Jordi Riba

Giorgio Agamben: Política sin obra

Juan Evaristo Valls Boix

gedisa
editorial

© Juan Evaristo Valls Boix, 2018

© De la presentación: Laura Llevadot, 2018

Traducción del catalán por Javier Bassas

Revisión del autor

Diseño de cubierta: Genís Carreras

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: abril de 2020, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. Tibidabo, 12, 3º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

http://www.gedisa.com

Preimpresión:

http://www.editorservice.net

eISBN: 978-84-18193-10-1

La traducción de esta obra ha contado con una ayuda del Institut Ramon Llull

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Introducción a la vida no fascista

Laura Llevadot

Vida nuda y soberanía

Estado de excepción y campos de concentración

Potencia

Inoperancia

Medio sin fin

Uso del cuerpo

Forma-de-vida

Pensar la fiesta, o sobre la anarquía

El agente especial Dale Cooper, o la venida del Mesías

Breve biografía de Giorgio Agamben

Bibliografía

Introducción a la vida no fascista

Laura Llevadot

Con este título, «Introducción a la vida no fascista», Foucault prologaba la edición americana del Anti-Edipo, probablemente la obra más sesentayochesca de Deleuze y Guattari. El título era una paráfrasis irónica del libro de San Francisco de Sales, Introducción a la vida devota. Con este incisivo título, Foucault señalaba dos desplazamientos respecto a la teoría política clásica que hoy se han vuelto casi obvios: en primer lugar, que la vida cotidiana es política, que «lo personal es político», tal y como denunciaban las feministas, que la parte aparentemente más íntima de nuestra vida reproduce a menudo las relaciones de dominación que encontramos en la sociedad porque está hecha a partir de sus consignas y estructuras; y, en segundo lugar, que lo más fácil, lo que nos sale espontáneamente si no prestamos atención, es que esa política que rige nuestras vida íntimas es totalmente fascista, que replicamos a menudo en nuestras relaciones, con nosotros mismos y con cada gesto impensado, esquemas autoritarios, relaciones jerárquicas, juicios sumarísimos, violencia y humillación, hasta propagar la tristeza en el lugar mismo en que creemos dar a luz al amor. «La ampliación del campo de batalla», al que hace referencia el libro de Houellebecq, dice que el campo de lo político se ha ampliado y que, también, nuestras vidas, con sus dudas y abstenciones, con las pequeñas decisiones que tomamos o dejamos de tomar, con nuestra manera sutil de obedecer y de odiar, se han convertido en un campo de batalla en el que una decisión, tanto más política cuanto más íntima, está en juego en cada momento.

El libro de Juan Evaristo Valls Boix, Giorgio Agamben: Política sin obra, nos habla también de eso, de cómo la vida ha sido

conquistada por las redes del poder, de cómo el poder no consiste sino en ejercer un dominio sobre la vida, en escindir la vida de los hombres en, por una parte, una forma de vida dotada de derechos pero que reproduce las estructuras de dominación y, por otra parte, una vida nuda a merced de la violencia de la soberanía en su versión más salvaje y cruenta. Esta escisión se reproduce en nuestras ciudades, ahí donde tantos de nosotros trabajamos imparables, vamos y venimos atareados, intentamos dar lo mejor de nosotros mismos, el trabajo se nos acumula y los fines de semana parecen desaparecidos, y al mismo tiempo tantos otros, que pasan las noches en un cajero, son aporreados por la policía a medianoche, malviven aprisionados en centros de internamiento para inmigrantes o, simplemente, esperan en tierra de nadie para ser aceptados en el club de los que tienen forma de vida, estresada y falta de sentido, sí, pero con derechos políticos. Ésta es la condición estructural de nuestros Estados de derecho y de nuestras democracias: la exclusión de tantas vidas y su reducción a mera vida nuda sacrificable y sin derechos. Todo Estado de Derecho contiene en su seno un estado de excepción, diría Agamben. Pero no nos engañemos. También nuestras formas de vida, por más neoliberales y empresarios de nosotros mismos que seamos, albergan dentro de ellas una vida nuda que siempre podrá ser devastada por la soberanía, sobre la cual puede recaer, por error o por agotamiento, la violencia del derecho soberano. Un empresario que se suicida por haber perdido en la bolsa, una chica que se mata por haber sido injustamente acusada —como explicaba el documental Ciudad Muerta (2013)—, pero también tantas depresiones y tantas fatigas que nos dejan fuera de juego y a la intemperie, justo cuando llega el momento en que ya no nos sostenemos, en que la vida, devenida nuda, ya no se sostiene como forma de vida.

¿Por qué nos dejamos ir, perdemos las riendas, enfermamos, nos suicidamos o nos dejamos matar? La respuesta de Agamben —que Valls Boix desgrana magistralmente en estas páginas— no es psicológica, sino política. Es una ontología de la operatividad muy antigua, pero que el neoliberalismo ha exacerbado, esa ontología que nos impone definirnos y medirnos por lo que hacemos. Creemos ser lo que hacemos. El deber, la obediencia, la eficacia, el beneficio, la culpa, etc., conducen nuestras vidas y estructuran la sociedad en

ganadores y perdedores, aclamados y aclamadores. Incluso cuando la resistencia a esa forma de vida se organiza, lo hace en términos de acción, de revolución, de toma de conciencia y nos condena, de esta manera, a reproducir lo que criticaba, a empoderarse cuando se trataba de destituir el poder, a valorar en términos de éxito o fracaso los procesos revolucionarios que ha inaugurado. Por eso, precisamente, Agamben hablará de la inoperancia como forma de resistencia, de la negativa a continuar colaborando con un sistema que exige un hacer continuo y nos separa de la vida hasta agotarla. «Preferiría no hacerlo», era la fórmula con la que el oficinista Bartleby enloquecía a su jefe. No ya una huelga ni la ocupación de la fábrica por parte de los obreros, sino simplemente: I would prefer not to. Sin duda, parecerá utópico enarbolar como posición política una figura de la pasividad como ésta, pero Agamben no nos habla tanto de no hacer, sino de transformar nuestras formas de vida neoliberales en vidas inoperantes, vidas para las que el hacer no esté guiado por el beneficio, la apropiación, el dominio, el reconocimiento y la aclamación, y para que no se conviertan, por tanto, en cómplices de la proliferación de vidas nudas y sacrificables. Así, este texto de Valls Boix que guía y hace legible la escritura no siempre amable de Agamben se podría comprender, quizá, como una introducción a la vida no fascista, pero entendida ahora, desde la perspectiva que se nos abre al leerlo, como una introducción a la vida inoperante.[1]

---

1. Retomo aquí, modificándolo, el motivo de la ponencia de Ester Jordana: «Introducción a la vida no neoliberal», presentada en las Jornadas «El tiempo de la Revolución en cuestión: la filosofía y Mayo del 68», que tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, el 3 y el 4 de mayo de 2018.

Vida nuda y soberanía

¿Cómo y cuándo nuestra vida se vuelve política? Quizá fue Foucault quien pensó seriamente por primera vez una política de la vida, es decir, una biopolítica. En sus análisis sobre el poder,[2] Foucault observa que el modelo político del Estado soberano que había caracterizado la Modernidad, en el que el poder consistía en el ejercicio del derecho por el soberano con el propósito de garantizar la paz y la seguridad de los miembros del Estado mediante el monopolio de la violencia, cambia a partir del siglo XVIII. En ese momento, aquel modelo jurídico-institucional se transforma en otra forma de hacer política, basada en la gobernabilidad del ser humano como especie, y en la que el cuidado de la vida de la población se convierte en un asunto principal del Estado. Es, justamente, a partir del siglo XVIII cuando se desarrolla una serie de ciencias de la salud que medicalizan la vida, unas ciencias sociales que la cuantifican y que establecen sobre ella unos controles basados en estadísticas y medidas de higiene, además de la abertura de instituciones estatales dedicadas a la salud y a la enfermedad de los cuerpos, como son los hospitales. El poder, observa Foucault, ya no es una fuerza jurídica que censura y dice «no debes», sino, al contrario, algo positivo, una miríada de dispositivos que generan un sujeto normalizado.

El poder se caracteriza, pues, por producir una subjetividad y una sociedad determinadas y consideradas «normales». Mediante esta forma de comprender el poder como un ejercicio positivo, Foucault nos permite descubrir espacios políticos en la escuela, en el hospital, en el gimnasio o en las redes sociales, es decir, espacios en los que la vida responde de mil maneras a la pregunta: «¿Cómo tenemos que vivir?». Con la óptica de Foucault, términos como «disciplina», «dieta», «éxito», «autorrealización», «autoestima», «saber vivir», «enfermo» o «sano» se vuelven políticos desde el siglo XVIII hasta nuestros días.

En este punto se inicia la crítica de Agamben y su prolongación del problema político de la vida. Si Foucault encontraba en la biopolítica un paradigma arraigado en un momento histórico determinado, Agamben aplicará su diagnóstico a todo ser humano, haciendo de la biopolítica una cuestión ontológica. De hecho, señala Agamben, la vida nunca ha sido un concepto propio de las ciencias naturales, no son la medicina o la biología las disciplinas que nos han hablado de la «vida», sino la filosofía y las humanidades. Esta observación sutil implica otra forma de entender la biopolítica, en tanto que toda la metafísica de Occidente y el ejercicio consecuente de la política han funcionado siempre como una operación del poder sobre la vida.

El gesto ontológico de Agamben es preciso: el modelo jurídico-institucional no se diferencia del modelo biopolítico del poder. La política siempre ha consistido en un gobierno del poder sobre la vida. De esta forma, la soberanía del Estado Moderno también es una forma de biopoder, que ha tenido como primera tarea la creación de un cuerpo políticamente legitimado (un sujeto soberano bajo la forma de pueblo, unos súbditos, un individuo con derechos y deberes, o un ciudadano). Agamben amplía las reflexiones de Foucault más allá de la historia, para pensar la política como la relación entre el poder y el ser a través del concepto de vida.

En consecuencia, el cambio de paradigma que observaba Foucault no es, para Agamben, sino un cambio cuantitativo, una intensificación en el ejercicio de la biopolítica: el mundo contemporáneo es la época en la que ese ejercicio toma la máxima intensidad, en una radicalización que llega a Auschwitz y, en su auge insoportable, convierte el campo de concentración en el nomos biopolítico de la contemporaneidad. La vida siempre ha estado a merced del poder, o protegida por él como vida política y legítima, o atacada por él como vida impolítica (la vida del enemigo, del salvaje, del inmigrante, del que rompe el orden del derecho, de quien desobedece). Esta tendencia se ha acentuado en nuestra época, y la vida se encuentra máximamente protegida por el poder soberano (el ejército en el aeropuerto) o totalmente expuesta en su vulnerabilidad (los campos de concentración, los bombardeos en Siria).

No obstante, todavía no hemos respondido a una pregunta básica. La vida es un concepto filosófico, pero ¿qué es la vida? ¿Hay alguna diferencia entre la vida y la vida política? Esto es lo que Aristóteles parecía valorar cuando, para nombrar la vida, utilizaba dos palabras: el término zoé, referido al simple hecho de vivir, a la vida metabólica que es común a todos los seres vivos, y la bios, el tipo de vida propia en un individuo o en un grupo humanos. En la Política, cada acepción se relaciona con un espacio: la ciudad, la polis, es el espacio de la bios, donde el hombre —ser dotado de lenguaje y razón (logos)— se relaciona con otros y decide sobre el bien común; mientras que el hogar, el oikos, es el espacio al que queda relegada esa vida llamada zoé: alimentarse, reproducirse o descansar. La vida que se desarrolla en la política, pues, es la vida dotada de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, que considera al ser humano una especie diferente de cualquier otro ser vivo y que Aristóteles califica como politikon zoon.

Es en la interpretación de esta cuestión, donde reside el giro que caracteriza la concepción agambeniana de la biopolítica. Mientras que Foucault señalaría que, en un determinado momento histórico, esa vida nutritiva se insiere también en el espacio político, Agamben se sitúa en un momento anterior: la distinción entre dos tipos de vidas es el ejercicio del poder por excelencia. El poder es aquello que practica la escisión que diferencia entre una vida políticamente valiosa y otra vida apartada del espacio político.

El poder funciona, por tanto, a través de distinciones sobre los modos de vivir y los modos de ser, y sobre todo coincide con el logos en esa discriminación, confirmando la estructura de la metafísica occidental en su producción política de una sociedad. Este mecanismo de discriminación activa la máquina política de Occidente, una máquina que, bajo diferentes formas, ha articulado toda la vida de los seres humanos y ha distinguido entre una vida impolítica y una vida política. Por un lado, una vida ajena a la política, sin logos, sin visibilidad ni legitimidad en el espacio político, despreciable y sin más valor político que lo excluido: es la vida nutritiva de los animales o vegetales, pero también la vida de las mujeres y de los bárbaros en la Política de Aristóteles; es la vida de la multitud que no es pueblo, de los exiliados, de los refugiados, de los pobres, de los seropositivos. En el otro lado de la distinción,

la vida dotada de logos, una vida con valor político y amparada por el poder y legitimada como tal, que ocupa el centro del espacio político: es la vida de los ciudadanos, la del Pueblo soberano, la vida de los miembros del Estado de Derecho, de los que tienen una nacionalidad. Agamben calificará la vida impolítica y vulnerable como vida nuda, mientras que esta vida políticamente valiosa se encontrará articulada siempre desde la soberanía.

¿Cómo aplica el poder esa escisión fundamental sobre la vida? Con un doble gesto de inclusión y de exclusión que Agamben califica, siguiendo a Schmitt, como la lógica de la excepción. ¿Y cómo se efectúa? La vida nuda queda excluida de la esfera política, pero es al mismo tiempo incluida como el fundamento impolítico de la política, importada dentro de la esfera política como lo que no tiene valor político pero posibilita, en su negatividad, una positivización del valor político como vida dotada de sentido. Por estar fuera de la esfera política, precisamente, la vida nuda se incluye en la política como una excepción, como lo que se tiene que eliminar: es lo exterminable, lo suprimible. Esta excepción es siempre complementaria de otra excepción: la del poder. La soberanía es también una excepción en la forma dentro-fuera. El soberano está incluido en la política como lo que configura y produce el cuerpo social, como lo que distingue qué es político y qué no lo es, qué tiene que protegerse y qué no, qué es correcto y qué no lo es: es una pura inclusión en la política. No obstante, su participación tiene siempre la forma de una exclusión: el poder, si es soberano, está exento de someterse a cualquier otra forma de poder y, por tanto, a cualquier otra normatividad. Si la vida nuda era infinitamente vulnerable, la soberanía es infinitamente poderosa; si a aquélla le faltaba cualquier estructura y valor, ésta es la fuente de todo valor y de toda estructura política. «Soberana», subraya Agamben, «es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio, y sagrada, es decir, asesinable e insacrificable, es la vida que ha sido capturada en esa esfera» (1995: 92). Vida nuda y soberanía son excepciones, pero de signo contrario, opuestas y complementarias.

Así, dos elementos se oponen por una matriz de distinción que los reúne, y de esta manera cada uno remite al otro para definirse: he ahí la secreta complicidad entre regla y excepción. La vida nuda es

el fundamento del poder soberano y el poder soberano es el fundamento de la vida nuda. No se puede separar uno del otro, sino que la tarea consiste en detener la máquina que genera esa cesura. Así, en política no se trata, por ejemplo, de asegurarse una ciudadanía de derecho y evitar ser un inmigrante ilegal o un refugiado; tampoco se trata de someterse a la ley y alejarse de formas de vida anormales; y no se trata, huelga decirlo, de reducir cualquier actitud política con «seny»[3] a un «respeto a la ley», y apartarse de toda disidencia de ese obligado respeto. Se trata, más bien, de cuestionar esa estructura metafísica de cariz político que distingue entre ciertas vidas, cuya estructura se legítima y pertenece al polo positivo, y ciertas otras vidas invisibles, vulnerables, precarias. Detener la máquina política de Occidente implicará, pues, pensar una vida que no esté sometida a un poder que la trascienda, una vida que no comparezca ante ninguna norma.

Uno de los primeros exponentes de esa vida nuda, que demuestra la extensión de la biopolítica a las formas políticas más antiguas, da título al proyecto principal de la obra de Agamben: el Homo sacer. El homo sacer designaba en el derecho romano arcaico esas vidas que, una vez juzgadas por el pueblo por un delito, podían exterminarse impunemente, pero no podían ser sacrificadas a los dioses. Esas vidas pertenecían a los dioses en la forma de lo insacrificable: habían sido excluidas de la esfera de la política y se mantenían incluidas en la comunidad únicamente como la posibilidad de darles una muerte violenta, es decir, como una virtual eliminación. Esta figura del homo sacer, y la interminable vulnerabilidad con la que carga, se ha repetido a lo largo de la historia de diversas formas y ha abierto un espectro de inhumanidad en el seno mismo de aquello definido como humano. Hoy, el (presunto) terrorista que puede ser asesinado sin juicio, o el condenado a muerte en Guantánamo, son otros rostros del homo sacer, como lo fue el Muselmann de los campos de concentración o los neómorts.

La intensificación de la biopolítica en el mundo contemporáneo a la que aludía Agamben consiste en el hecho de que, desde la irrupción del Estado-nación, el dato biológico es, como tal, inmediatamente político, y viceversa. Si en otras épocas la soberanía proyectaba una esfera de vida nuda complementaria y contigua a ésta, como ocurría

en la distinción entre Estado de Derecho y Estado de Naturaleza, o entre pueblo y multitud, estas esferas han ido coincidiendo poco a poco hasta llegar a solaparse, de forma que ahora cualquier vida participa y no participa, al mismo tiempo, en la esfera de la soberanía y en la esfera de la vida nuda. En definitiva, resulta que en todas las formas de vida contemporáneas, en el seno de nuestros cuerpos, hay una vida nuda latente que puede ser reclamada por el soberano en cualquier momento. Por ello, los dispositivos de identificación ciudadana no son más que una evolución sofisticada de los primeros mecanismos para identificar y expedientar criminales.

En esta lógica de la soberanía como una máquina política de la excepción descansa, en definitiva, el mayor de los riesgos: que la frontera entre vida nuda y soberanía es convencional. Todas las vidas protegidas y avaladas por el poder soberano son, potencialmente, vidas nudas, contienen una vulnerabilidad extrema que puede ser descubierta y reclamada en cualquier momento. Nuestras vidas no valen nada, no son nada, sin un pasaporte o un carnet de identidad, sin un trabajo y un perfil social fiables, sin un estado óptimo de salud, y sin todo aquello, en suma, que garantiza nuestra normalidad y nuestra productividad. Nada vale, en fin, nuestra vida, si no realiza y garantiza, en todo momento, una rentabilidad sin fisuras. Es sólo este revestimiento policial lo que nos protege de la peor de las violencias.

---

2. El autor utiliza, a lo largo del libro, algunas formas propias del valenciano que no podemos reproducir en la traducción al castellano porque perderíamos, evidentemente, el juego de variaciones que sí se establece entre el catalán y el valenciano. En el texto, por ejemplo, aparece el adjetivo posesivo «seua/seues» en vez de «seva/seves», «aqueixa» en vez de «aquella», así como formas verbales conjugadas como «transcendisca» en vez de «transcendeixi», «comparega» en vez de «compareixi», entre otras. Con esta nota, marcamos simplemente la primera aparición de esas variantes valencianas. [N. del T.]

3. El autor utiliza, significativamente, la expresión catalana «amb seny», que podría traducirse por «con sensatez» y que caracteriza,

típicamente, cierta tendencia social y política en Cataluña. [N. del T.]

Estado de excepción

y campos de concentración

Soberanía y vida nuda son, en el pensamiento de Agamben, dos existencias complementarias, dos correlatos de un mismo gesto: el gesto de la excepción de la máquina política de Occidente. No podemos concebir el poder sin límites de un soberano sin la vulnerabilidad infinita de una vida nuda. En consecuencia, tendremos que asumir que cualquier estado de soberanía contiene en su seno, secretamente, un estado de excepción: la posibilidad de suspender la ley para conservarla, generando así un espacio de anomia en la que su fuerza puede desplegarse sin límites y tratar a cualquiera como una vida nuda.

En este punto, podríamos preguntarnos, ¿acaso no hay ninguna limitación consustancial a la soberanía que evite el ejercicio arbitrario de la violencia? ¿No hay un fundamento del poder que regule su ejercicio? ¿Estamos amenazados, sea cual sea el sistema político en el que vivimos, por un estado de excepción virtual?

Según observa Agamben a través de precisos estudios genealógicos, el funcionamiento del poder en la política occidental es el resultado del entrecruzamiento de dos esferas heterogéneas que se consolidan una con la otra y se coimplican en su fundamentación. Por un lado, una racionalidad político-jurídica, una forma de constitución que otorga su legitimidad y su fundamento al ejercicio de un poder. En efecto, desde una constitución política se marca el rumbo y la orientación que un gobierno tiene que seguir. Por otro lado, junto a esta racionalidad político-jurídica se encuentra una racionalidad económico-gubernamental, referida precisamente a la gestión (oikonomia), la ejecución y la aplicación de la primera racionalidad. En definitiva, forma de constitución y forma de gobierno, palabra y acción, fundamento y aplicación, constituyen los dos ejes de cualquier sistema político. Así, términos como

«democracia» son, en cierta medida, anfibios, porque remiten siempre a una doble naturaleza política, la constitutiva (qué ha de ser una democracia) y la gubernamental (cómo se ejecuta la idea de democracia).

El hecho que subraya Agamben es que esa doble naturaleza es indisociable: un gobierno político siempre apela a su constitución para fundamentar su ejercicio, y una constitución política, en su abstracción, no puede sino remitir y señalar su materialización en forma de gobierno para demostrar que es la fuente efectiva de un poder. Esta máquina política de dos grandes ruedas, que atraviesa la historia sociopolítica occidental, tiene su ascendencia en un modelo teológico de cariz cristiano: el Hijo de Dios siempre actúa en nombre del Padre, de un Dios omnipotente que permanece ausente e inactivo. Dios actúa en la Biblia mediante ángeles y profetas o, en la historia, mediante sacerdotes. Como si en este modelo teológico-político hubiera siempre una diferencia entre ser y actuar, entre esencia y praxis, pero al mismo tiempo esos elementos no pudieran separarse. Así, el fundamento del poder —su ser— y su aplicación —su historia— se muestran siempre correlacionados y se reenvían, el uno al otro, la resolución de cualquiera de sus aporías. En este modelo teológico-político que describe Agamben, unidad del ser y pluralidad de acciones, constitución y gobierno, legitimidad y violencia únicamente se hacen inteligibles desde su relación.

Resulta, entonces, que una de esas caras es una pura inactividad, una pureza del ser inoperante. El ser supremo, como soberano, se ha representado a veces como un Deus otiosus, un ser retirado del mundo que cede las ocupaciones del poder a sus vicarios. Pero el rey también se ha concebido a menudo como un rex inutilis, un rey que no somete su dignitas majestuosa a ninguna utilidad, cediendo la administratio del reino a consejeros y ministros, sin que esa administración le deje de pertenecer formalmente. Como último ejemplo, la soberanía de Dios se ha imaginado, especialmente en los mosaicos bizantinos, como una etimasia, es decir, como un trono vacío que se estaba preparando para su valedor. En suma, una faceta de todo sistema político es la ejecución, las manos sucias del ministro; la otra es una pura esencia que excede cualquier acción y que constituye una magna inoperancia que, como fundamento del poder, es únicamente en tanto que se alaba y se glorifica

(«¡amén!»).

Lo que señala Agamben con estos análisis es que el centro de la máquina política está efectivamente vacío; que lo que otorga la legitimidad del poder al soberano es una ficción y que, si el poder tiene una esencia, es la esencia de la vicariedad. Es decir, no hay sustancia del poder, sino solamente una oikonomia del poder, solamente un gobierno. El poder se define mediante su ejercicio y nada más que su ejercicio. Tiene la estructura de una gerere vices, de una pura vicariedad que actúa siempre en nombre de. El misterio central de la política, pues, no reside en la soberanía, sino en el gobierno; no remite a Dios, sino al ángel, no se trata del rey, sino más bien de los ministros. El misterio central de la política no es cuestión de leyes justas, sino de una policía soberana o, por mor de la exactitud, de la doble maquinaria gubernamental que ambas entidades, auctoritas y potestas —siendo el ejercicio de la segunda indisociable de la ficción de la primera—, mantienen en movimiento. Lo único, pues, que limita el poder es un fundamento ficticio. No se es soberano por un fundamento sustancial —conocer el bien, ser justo—, sino por ejercer una fuerza y desplegar una violencia en nombre de esa esencia suprema. «En nombre de», «como si», tales son las estructuras de la ficción.

Las consecuencias de esta estructura política son siniestras. Si el fundamento de la soberanía consiste en la glorificación de un vacío, no hay ninguna verdadera limitación para el ejercicio arbitrario del poder. El Estado de Derecho se convierte en una producción de violencia legítima que puede desbocarse en cuanto el soberano decida declarar el estado de excepción. Esta decisión, que define al soberano, declara la anulación de cualquier ley tan sólo por la necesidad de salvaguardar la ley misma, y le garantiza una inserción en el orden jurídico. El soberano es quien decide, arbitrariamente y para garantizar la conservación necesaria de su (auto)fundamentación, sobre el estado de excepción. De esta manera, el estado de excepción sigue la misma lógica que seguía la relación soberanía-vida nuda: es un estado de cosas que se encuentra excluido del régimen legal y, al mismo tiempo, está incluido en la esfera jurídica como resultado de una decisión soberana. El estado de excepción es un espacio de indeterminación en el que acción legal y acción ilegal, derechos y hechos, se vuelven

indiscernibles. En cuanto tal, se invoca como un momento en el que es necesario exceder los límites de la legalidad para preservar la legalidad. La necesidad y la fuerza, en cualquier caso, sustentan como estado de excepción la esfera jurídica entera.

De este modo, cuando se decreta un estado de excepción se genera una zona de anomia en la que toda determinación jurídica queda desactivada. Se trata de un espacio vacío de derecho, en el que la ley se ha retirado y queda solamente la violencia infinita del soberano, que actúa y produce acontecimientos que son, al mismo tiempo, norma y excepción. El estado de excepción es el espacio tembloroso e indefinido en el que cualquier forma de vida se vuelve vida nuda y puede ser asesinada impunemente. En el estado de excepción, la condición de homo sacer que quedaba latente en el seno de cada ciudadano queda al descubierto, y la vida se entrega a una violencia ilimitada e impune, a una fuerza sin ley que se ejerce, paradójicamente, en nombre de la ley. La vida nuda, en su radical vulnerabilidad, se torna la única forma de vida concebible por el Estado. La política adopta las formas y los ritmos de la crueldad y el exterminio.

Esta intensificación de la biopolítica de la que hablaba Agamben, que se desarrolla durante los siglos XX y XXI, se manifiesta principalmente en la generalización del estado de excepción como paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea. El 28 de febrero de 1930, después de su ascenso al poder, Hitler proclamó el Decreto para la protección del pueblo y el Estado, en el que suspendía todos los artículos de la Constitución de Weimar sobre libertades personales. Como este decreto nunca fue revocado, todo el Tercer Reich podría concebirse como un prolongado estado de excepción de doce años. Allí, la vida quedaba desamparada y sin ninguna protección legal dentro del orden jurídico, un orden según el que, por la necesidad de proteger al pueblo y al Estado, podría ejercerse sobre la vida, privada ya de toda libertad o derecho, cualquier violencia. Otra invocación del estado de excepción tuvo lugar mediante la military order promulgada por el presidente de los Estados Unidos en noviembre de 2001, en la que se autorizaba la indefinite detention y el procesamiento por military comissions de cualquier no-ciudadano sospechoso de estar implicado en actividades terroristas. En ambos casos, así como en otros acaecidos

en los siglos XX y XXI, se promulga jurídicamente una esfera de acción extrajurídica que confronta una vida totalmente frágil con un infinito poder de aniquilación.

En sus reflexiones sobre esta fuerza sin ley, Agamben contempla dos fenómenos políticos íntimamente ligados al estado de excepción: la guerra civil (stasis) y los campos de concentración. Ambos conforman de maneras diversas el paradigma político occidental contemporáneo.

La guerra civil (stasis) es un tipo de guerra que confunde hasta la indistinción dos espacios que, en la filosofía política clásica, estaban diferenciados: la casa, el espacio familiar situado fuera de la vida política, y la ciudad, el espacio político por excelencia. En cualquier guerra civil, que es siempre una guerra fratricida, estos dos espacios se vuelven indistinguibles y el asesinato de lo más íntimo —el hermano— se identifica con el asesinato de lo más ajeno —el enemigo. La guerra civil genera, pues, un umbral en el que las relaciones familiares se politizan —y la casa se vuelve ciudad—, al mismo tiempo que las relaciones entre ciudadanos se despolitizan —y la ciudad se vuelve casa. Esta doble tendencia de politización y despolitización genera, nuevamente, una indistinción entre la ley y su excepción, y produce una tierra de nadie en la que cualquier ataque contra la vida puede legitimarse jurídicamente: política e impolítica coinciden, y campa la violencia más sucia y más ruin, la más traidora y despiadada, en el nombre de la ley misma. Es esta forma de guerra la que ha dominado el mundo durante el siglo XX, según sostienen historiadores como Enzo Traverso (2009), lo cual confirma la intensificación de la lógica biopolítica de la excepción que Agamben disecciona.

La forma más sofisticada de guerra civil, que en las primeras décadas del siglo XXI toma dimensiones mundiales, es el terrorismo, que se ejerce como guerra precisamente porque todas las dimensiones de la vida se han vuelto políticas, y lo más íntimo e impolítico es un objetivo estratégico de una ofensiva militar. El terrorismo, pues, es una guerra civil mundial que, como conflicto bélico deslocalizado y post-estatal, transforma el mundo entero en el no-lugar absoluto del estado de excepción, donde todas las dimensiones de la vida se vuelven objetivos bélicos y asuntos

políticos del Estado, y las intervenciones de éstos tienen siempre la forma de una excepción jurídicamente aceptada.

La segunda forma de estado de excepción —que constituye, junto a la guerra civil, el otro paradigma biopolítico contemporáneo— es el campo de concentración. «El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla», sentencia Agamben (1995: 188). Se define como campo de concentración aquel estado de excepción que se consolida como un espacio perdurable de anomia, constantemente fuera del orden jurídico normal. Así, el campo de concentración es una sedimentación del estado de excepción, la realización normal y normalizada del estado de excepción. En éste, los habitantes han perdido cualquier protección del poder y quedan reducidos integralmente a vida nuda: la excepción del homo sacer se vuelve la regla, se revela la vulnerabilidad como la condición política del ser humano.

De esta manera, el campo se convierte en el espacio biopolítico absoluto, la culminación de la política moderna como ejercicio del poder sobre la vida, en el que todas las dimensiones de la vida están al alcance de la arbitrariedad de una violencia sin limitación legal. «El campo», observa Agamben, «es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden [jurídico] —o, más bien, el signo de la imposibilidad del sistema de funcionar sin transformarse en una máquina letal» (1995: 196).

No es difícil observar, desde esta óptica, lo que ocurrió en Auschwitz y en los otros campos de concentración nazis, producidos como una cristalización de aquel estado de excepción que Hitler declaró desde su ascenso al poder. Pero las valoraciones de Agamben van más allá: el campo de concentración, en tanto que consolidación permanente de la excepción, constituye el nomos biopolítico del mundo contemporáneo. Es decir, nos encontramos en presencia de un campo de concentración cada vez que se crea una estructura donde la vida nuda y la norma ocupan un umbral de indiferenciación, independientemente de la magnitud de los crímenes que allí se cometan. Si en estos espacios no se cometen atrocidades, no es algo que dependa del derecho, sino tan sólo del arbitrio y las consideraciones morales del orden policial que actúa

como soberano. En este sentido, nuestras democracias en poco se distinguen ya de los sistemas totalitarios, guardan en su interior los mismos dispositivos para abrir campos de concentración.

Según Agamben, se pueden considerar campos de concentración contemporáneos el estadio de Bri, donde la policía italiana retuvo en 1991 a unos emigrantes albaneses clandestinos antes de reexpedirlos a su país; o el Velódromo de Invierno, donde las autoridades de Vichy mantuvieron a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; o, por ejemplo, las zones d'attente de los aeropuertos franceses internacionales, donde están retenidos los viajeros extranjeros que piden ser reconocidos como refugiados. Se generan campos de concentración en los hospitales, o en las escuelas e institutos de algunos Estados de Estados Unidos, donde los profesores están autorizados por la ley a llevar armas de fuego. Si el estado de excepción, bajo la forma de la guerra civil global y del campo de concentración, constituye el paradigma político contemporáneo, es porque la excepción nunca había estado tan normalizada, la vida nuda nunca había conformado la regla de manera tan precisa.

En este punto, lo que no hemos de olvidar es que la vida nuda es un producto de la máquina política indisociable de la soberanía, y no algo que preexiste a su funcionamiento, tanto como el orden jurídico no está arraigado a la naturaleza o a la divinidad, sino que paradójicamente se fundamenta en el gobierno y en el ejercicio de la fuerza sobre la vida. Si las formas de la historia occidental de hacer política han generado una progresiva fragilización y precarización de la vida, es porque nunca han renunciado a un poder soberano trascendente. Así, si hubiéramos de imaginar una forma política alternativa, un espacio político diferente, habríamos, antes que nada, de detener esa máquina en la que el poder se ejerce como una trascendencia que normativiza y divide la vida. Habríamos de pensar una política más allá del poder y sus estructuras letales. Pensar otra política implica, de este modo, mostrar el carácter extrínseco, no fundamentado, del orden jurídico respecto a la vida. «La verdadera política», concluye Agamben, «es únicamente la acción que rompe el nexo entre violencia y derecho» (2003: 122).

Potencia

Entonces, ¿qué hacemos? ¿Qué podemos hacer para cambiar esta estructura que somete nuestras vidas al gobierno de un poder extremo? O mejor, ¿qué hemos de hacer para detener esta máquina despiadada? Y, sobre todo, ¿qué queremos hacer con nuestra política, cómo queremos construir nuestra vida en común?

Poder, haber, querer: tales son las tres modalidades de ser que articulan nuestros verbos —posibilidad, necesidad, contingencia. Si, como decían los clásicos, la filosofía primera es siempre una ontología, cada vez que se articula el pensamiento está en juego una concepción del ser, determinado por los modos en que se conjugue. Y entonces, si lo que está siempre en juego es lo que somos, lo que podemos, queremos o hemos de ser, ¿por qué la pregunta clásica en política es, empero, «qué hacer»? Si cada vez que articulamos la pregunta, orientamos su sentido con una modalidad, ¿acaso no subyace en ella una concepción del ser que permanece incuestionada? ¿No será, quizá, esta concepción del ser, sobre la cual descansan nuestros proyectos políticos, la que está determinando todos los problemas señalados? Si nos preguntamos por este ser que siempre se configura como un «hacer» y, sobre todo, como un «haber de hacer», ¿podríamos conocer mejor los engranajes de la máquina (bio)política de Occidente? ¿Podríamos así desmontarla, volverla inoperante? Tal es la hipótesis de Agamben: nuestra historia ha estado dominada por una ontología de la operatividad, es decir, por una concepción del ser como actividad y efectividad. En ésta, el ser es simple y únicamente una praxis; se resuelve y se determina en su obrar, hacer y trabajar.

Esta ontología de la operatividad se desarrolla en la teología cristiana y, a través de ella, llega a la filosofía de la Modernidad, instalándose en nuestra sociedad y configurándola desde entonces. La forma en que pensamos la ética y la política actualmente proviene, nos dice Agamben, de una estructura jurídica y teológica,

en suma. Y esta ontología puede comprenderse desde dos características: en primer lugar, la resolución del ser en una pura praxis; en segundo lugar, la articulación de una ética y una política desde la voluntad, la culpa y el deber.

Observemos, pues, la primera característica de esta ontología. En la Metafísica, Aristóteles distinguía entre dos categorías ontológicas para designar los diferentes modos de presencia del ser: la potencia (dynamis), que se refería a la virtualidad de capacidades que un ser podía llevar a cabo, y el acto (enérgeia), que designaba efectivamente la actualización de esta potencia, su realización. Esta relación potencia-acto puede observarse de forma general cuando decimos, por ejemplo, que un niño muy talentoso es un artista en potencia porque, si se ejercita, llegará a serlo verdaderamente; pero también puede observarse de forma más específica cuando pensamos en un arquitecto o un músico en el momento en que no están ejerciendo su arte: si tienen una capacidad es porque pueden ejercerla (acto) o no ejercerla —se encuentra, entonces, en potencia, no presentada. Aristóteles llamaba «hábito» (héxis) al paso de un modo de presencia al otro. En la reiteración y la perseverancia del aprendizaje, las potencias de un hombre aumentan y sus capacidades se realizan, se actualizan en forma de acciones y actividades. Aristóteles concibe esta dinámica como la génesis de las virtudes, que sitúa en el centro de su ética.

Esta distinción categorial se complica cuando los Doctores de la Iglesia empiezan a estudiar la liturgia, es decir, un conjunto de ceremonias en que los sacerdotes, como instrumentos de Dios, desarrollan una serie de protocolos que adquieren su carácter sagrado al ser realizados en Su Nombre. En ese momento, teólogos como Ambrosio de Milán, en el siglo IV, empiezan a distinguir entre una acción y su efectuación: son los sacerdotes los que hacen las acciones, pero es Dios quien las efectúa. El sacramento de la eucaristía se realiza por Dios a través de las acciones de los sacerdotes. En las Sentencias de Pierre de Poitiers, en el siglo XII, se observa la consolidación de esta distinción entre la operación de un agente y su efectuación, como si la potencia se disolviera por completo en su operatividad, que únicamente tiene valor si resulta efectiva. Así, la actividad de los sacerdotes es efectiva sólo en tanto que Opus Dei, esto es, si ha sido instrumento, función, de la

voluntad divina.

Esta nueva dimensión ontológica, la efectuabilidad, en la que el valor de una operación yace en su carácter realizativo, implica un olvido de la potencia y una reducción del ser a su capacidad funcional y efectiva. Mientras que, en la ontología clásica, el ser viene considerado independientemente de los efectos que produce, en la teología medieval el ser es inseparable de sus efectos y funciones. La efectuabilidad es pues una nueva dimensión ontológica que se instaura en un ámbito litúrgico para extenderse después a otras esferas, hasta, paulatinamente, coincidir en la Modernidad con el ser como tal. Quizá no tenemos hoy ninguna otra representación del ser que no sea a través de su eficacia en el desarrollo de una praxis.

En este nuevo paradigma de la efectuabilidad, ser y obrar entran en una zona de indecidibilidad. El ser «no es simplemente», observa Agamben, «sino que ha de ser efectuado y realizado» (2012: 83). De esta forma, el ser obtiene su valor de la eficacia que le otorga un poder trascendente: nada vale, y nada es, si no es como efecto de tal poder. Y, por eso mismo, cualquier ser se vuelve un deber ser: su operatividad se configura desde un dispositivo trascendental —leyes, credos, ídolos— que garantiza su eficacia. Esta transformación responde al propósito de los protocolos litúrgicos: una serie de preceptos que garantizan que la acción sacerdotal sea sagrada, es decir, efectuada por Dios a través del sacerdote. Así, mediante el paradigma de la efectuabilidad, en el que el ser se confunde con su operatividad, todo ser es un «haber de ser». Todo acto es efectivo en la medida en que se vuelve la ejecución de un deber, el seguimiento de una orden. Lo que era potencia se convierte en una carencia originaria, el ser se resuelve inmediatamente en un débito —pecado, culpa, deuda—, se concibe como un haber de ser.

El exponente de este ser como «deber ser» lo encontramos en la idea del oficio religioso. Efectivamente, para constituirse como instrumento de Dios en todos sus actos, el sacerdote es quien ha de ser y ha de ser el que es. Su vida tiene que coincidir plenamente con una liturgia, ha de constituirse toda ella como un oficio religioso. Entonces, el ser se traduce enteramente en una praxis guiada por un

mandamiento mediante el officium, que asume el propósito de instituir y formar la vida de los hombres. El oficio del sacerdote no es ninguna acción concreta, sino la efectuabilidad en Cristo de todas sus acciones, la constitución de cualquier acción en conformidad con un mandamiento sagrado.

Este nuevo paradigma, pues, nos lega tres rasgos importantes. El primero es la incursión del deber y el mandamiento como concepto central en la ética y la política. En el momento en que el ser se resuelve en la efectividad de sus actos y en la funcionalidad de su vida, transformándose en un ser de oficio, resulta imprescindible un principio que oriente sus acciones. El segundo rasgo se deriva de éste: el oficio es lo que vuelve gobernable la vida de los hombres, lo que la somete a un principio trascendente y determina su validez según la observancia de tal deber. La vida queda así, necesariamente, conducida y gobernada para adoptar una forma y ser digna de ser vivida: el hombre se vuelve un ser de oficio y la ontología de la operatividad coincide con una institución del mandamiento y del gobierno de la vida. El tercer rasgo nos es muy familiar en el mundo contemporáneo: sólo es real lo que es efectivo y, como tal, gobernable y eficaz. Sólo lo que funciona y produce efectos cuantificables, sólo lo que tiene un impacto medible y una aplicación clara resulta sustancial. Ésta es la versión oficial del ser humano oficial: la del oficinista, la del oficial de policía, la del funcionario, la del ejecutivo. Quizá, por eso, no es de extrañar que las novelas de Kafka o de Walser estén protagonizadas por ese tipo de individuos, o que Kracauer dedicara todo un estudio sociológico a la figura del empleado: en el desarrollo de la burocracia y la técnica administrativa a principios del siglo XX, yacía una antropología del deber, la obediencia y la eficacia que resultaba imprescindible pensar y cuestionar.

El paradigma del oficio, en el que la ontología de la operatividad se concreta en una ontología del deber, llega a la Modernidad y encuentra su versión extrema en el pensamiento de Kant. Esta herencia de la tradición teológico-litúrgica se determina en la concepción kantiana de la ética como una teoría de la obediencia de imperativos universales que realiza al hombre como ser autónomo. Entonces, la operatividad en Kant encuentra su máxima expresión cuando la ética se define como gobierno de sí mismo a través de la

identificación de las máximas que guían nuestros actos con un imperativo categórico.

En este sentido, el oficio encarna su versión más potente cuando las acciones verdaderamente libres tienen, en el pensamiento kantiano, el deber como único objetivo e impulso. «Se debe poder querer» (man muss wollen können), tal es la fórmula siniestra que Kant utiliza en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres: las tres modalidades de ser quedan supeditadas a un deber implacable, en el que la posibilidad de querer hacer cualquier cosa es un deber, está sometida a la obediencia de un imperativo racional. La contracción de ser y de deber-ser tiene la forma de una orden, es esencialmente un imperativo mediante el cual el hombre entra en el reino de la libertad, hace valer su dignidad de ser racional y se separa de su condición natural. Efectivamente, el oficio se vuelve en Kant la verdadera realización del hombre y supone el criterio de distinción entre humano y animal, racional e irracional, libre y condicionado.

La ética kantiana —y la antropología de la Modernidad en general — se caracteriza por la centralidad en la ética y la política de un último elemento: la voluntad. Con la voluntad, la estructuración del ser como sujeto responsable —que, según Kant, ha de querer seguir un imperativo— se convierte en la forma dominante de entender lo humano. El concepto de voluntad se introduce en la ontología del siglo IV porque, precisamente, la concepción del ser se había convertido progresivamente en la de una entidad eminentemente operativa, que había de efectuarse. Así como el deber se introdujo en la ética para dar fundamento a la orden y garantizar la consistencia de una vida entendida como oficio, la idea de voluntad se elaboró para explicar el paso de la potencia a la pura efectuabilidad. De esta manera, la voluntad es la forma que adopta el ser en la ontología de la orden y la operatividad. El cambio que marca el tránsito de la ontología clásica a la ontología moderna es el desplazamiento desde un ser que eminentemente puede, que es principalmente potencia, a un ser que principalmente quiere, que ha de poder querer, y que se constituye desde la interrelación de un ámbito volitivo y un ámbito de débito: el sujeto cristiano. La ontología clásica se transforma en antropología, la esfera de la voluntad remplaza a la esfera de la potencia, el ser se convierte en

sujeto a través de este nuevo acento en la voluntad de acción y en el deber de voluntad de acción.

La primacía de la voluntad sobre la potencia actúa en la teología cristiana mediante una triple estrategia, explica Agamben en Karman (2017c: 87). Se trata, en primer lugar, de separar la potencia de lo que puede, de aislarla del acto y hacerla invisible. En segundo lugar, la potencia se desnaturaliza, ya no forma parte connaturalmente del ser, sino que las dimensiones del ser se conciben desde el esquema de un libre arbitrio en el que el hombre escoge lo que hace, quiere las acciones que emprende. Así, en tercer lugar, el carácter potente del ser humano se hace gobernable mediante un acto de voluntad, que lo guía y lo adecúa a los imperativos que lo tornan efectivo. En suma, mientras que los griegos concebían el ser humano a través de la separación entre potencia y acto, los modernos pensamos el hombre únicamente en términos de voluntad, orden y libre arbitrio, un esquema completamente ajeno a la filosofía clásica.

Si hay algo que el hombre no puede hacer, allí interviene la voluntad para sancionar y gobernar esta crisis de la potencia, y lo que antes era un «no puedo» se transforma en una falta, en un «no quiero» pecaminoso. La siniestra expresión de coaching «si quieres, puedes» responde, de igual manera, a esta continua sospecha del hombre, a esta culpa estructural. De nuevo, es en la ética kantiana donde este esquema encuentra su punto álgido: la voluntad del hombre ha de querer la orden, ha de querer configurar la acción humana en la observancia de un imperativo racional y universal para efectuarse como ser libre. Éste es el significado de la autonomía como paradigma de la libertad en Kant: convertir un imperativo categórico en la norma propia (auto-nomos), interiorizar la orden como gobierno de las acciones para realizar al hombre como ser separado y no determinado por su naturaleza voluptuosa.

Con la ascendencia de la voluntad como entidad interior al hombre que gobierna sus capacidades y ejecuta sus acciones, se introducen dos ideas más: la idea de finalidad y la de culpa. El dispositivo de finalidad, elemento indispensable ya en la teoría de la acción aristotélica, reencuentra su sentido precisamente en una subjetividad que está siempre guiada por el deber. Ello se observaba

ya con claridad en la figura del sacerdote en tanto hombre de oficio religioso: sus acciones eran un instrumento para cumplir la voluntad de Dios en forma de mandamiento, todo él era un medio para alcanzar un fin. En la Fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant, la idea se sofistica y se seculariza, pero persiste: las personas han de ser tratadas siempre como finalidades del obrar y nunca como medios.

La cuestión esencial es que la realización de una orden se convierte en el modelo perfecto de acción, constituye la finalidad que ha de guiar nuestra voluntad en el gobierno de nuestras acciones. Todo el obrar humano tiene valor únicamente si se desarrolla como medio que alcanza efectivamente su fin, únicamente si todos los esfuerzos de una acción están dirigidos a replicar el imperativo. En suma, el acento en la ética se desplaza principalmente hacia la obediencia de una norma y hacia el seguimiento de un precepto. En este sentido, el diagnóstico de Agamben va más allá: mediante la idea de finalidad, el sujeto entendido como la sustancia que carga con la responsabilidad y la culpa es tan sólo la sombra, el presupuesto que la finalidad y el mandamiento proyectan detrás de él. Son el dispositivo de la ley y del deber los que constituyen algo como un sujeto perdurable, idéntico a sí mismo y en un débito constante con un ideal de perfección moral que ha de efectuar. Tal idea de sujeto constituye el presupuesto esencial que permite someter y hacer gobernable la vida.

De esta forma, el sujeto se convierte en un centro de imputabilidad que carga con las sanciones derivadas del actuar. La institución del ser humano como ser que quiere lo que hace, y que no quiere lo que no hace, instaura en él la culpa como una versión secular del pecado. La culpa se establece como el nexo entre la acción y el agente, y marca el desfase del sujeto respecto a la perfección moral. En el momento en que el ser se conforma como sujeto volitivo y la moral como obediencia de un imperativo, la voluntad asume la carga de la desobediencia, de una diferencia sustancial en la imposibilidad de una plena adecuación con el principio moral. Este tipo de desajuste supone un castigo estructural, interiorizado bajo la forma de responsabilidad. Somos responsables de nuestros actos porque constantemente respondemos de ellos ante una instancia superior. La ética del deber, pues, genera un sistema subjetivo

basado en la voluntad, la culpa y la responsabilidad, y con ello despliega una sutil e implacable estructura de dominio.

El ser humano se configura moralmente como ser que se vigila y se castiga, y es esta continua vigilancia y la amenaza constante de sanción las que producen tanto el crimen como la ley. «El derecho», señala Agamben, «a través de la sanción, produce el crimen». Y añade: «La sanción no crea simplemente lo ilícito, sino que, al mismo tiempo […], se afirma y se produce en primer lugar a sí misma como lo que ha de ser» (2017c: 41). Es la violencia la que legitima el derecho, es la fuerza la que instituye la conciencia moral, es la sanción la que, a través de la culpa, genera una subjetividad idéntica y controlable. La relación con un principio moral universal transforma al ser en sujeto constitutivamente culpable, esencialmente pecaminoso en tanto que esencialmente volitivo, y esta culpa originaria es ya en sí misma una sanción y el mayor de los castigos, fuente de cualquier otra pena. Resulta significativo, así, que una de las principales novelas de la modernidad literaria, El proceso de Kafka, nos hable de una vida entera instituida como proceso judicial, como juicio y sanción de una culpa que coincide exactamente con el simple hecho de vivir. La herencia que la ética moderna recibe del derecho y de la teología se observa cuando el término latino actio, que traduce el griego praxis, pertenece en su origen a la esfera jurídica para nombrar, precisamente, un proceso judicial.

Agamben encuentra el núcleo de esa ontología, siguiendo los estudios etimológicos de Benveniste, en el término sánscrito karman. Este término se traduce en latín como crimen, pero significa primeramente «obra» en un sentido general. Toda obra es ya un crimen, tal y como señala la coincidencia etimológica: cualquier crimen lo es en tanto que obra de alguien. En resumen, las condiciones de posibilidad de un crimen son las mismas que las condiciones de posibilidad de una acción: ambas individualizan, sustancian e identifican un ser humano como sujeto para generar en él un centro de imputabilidad. El ser operativo es siempre un ser criminal, un ser que se individua y se produce como sujeto culpable.

¿Cómo podríamos liberarnos de todos los problemas del privilegio

concedido a la acción en nuestra ética y en nuestra política? ¿Cómo podríamos concebir una ética y una política más allá de la acción y de la operatividad? Si esta ontología de la operatividad, que era al mismo tiempo una ontología de la orden, de la soberanía de la voluntad y de la efectualidad, proviene de la esfera jurídica y religiosa, podríamos encontrar una alternativa que provenga propiamente de la filosofía. Tendríamos, quizá, que pensar en una ontología que no se conjugue en imperativo, ni bajo los modos del querer y del deber, porque este paradigma de la operatividad es francamente trágico, hace del hombre un desgraciado. De hecho, se caracteriza por instaurar la desgracia como primer efecto de la moral. Pero es trágico, también, por la centralidad que la acción y la praxis ocupan en su sistema. La tragedia clásica, según observa Aristóteles en la Poética, era el género que se caracterizaba por un privilegio de la acción. «Sin acciones», nos dice Aristóteles, «no podría haber tragedia, pero sin personajes, sí» (1450a: 14-20). El héroe trágico es, precisamente, quien se determina por sus acciones, es el principio activo que desencadena el drama que llamamos tragedia. De la misma forma que la tragedia no es concebible sin las acciones, tampoco nuestra ética y la política son hoy concebibles, como herederas de la Modernidad, sin la operatividad. En definitiva, la política de la tragedia es la tragedia de la política.

Pensemos, entonces, desde la comedia. Pensemos desde un modelo anti-trágico, en el que el ser no se traduzca como praxis. Pensemos una ética y una política cómicas, en las que no haya culpa, ni economía de la sanción, ni violencia o castigo. Eso nos propone Agamben, justamente porque en la comedia clásica, según Aristóteles, la caracterización de los personajes es absolutamente prioritaria, es decir, las acciones no tienen el peso que tienen en la tragedia. La ética y la política que rechazan la operatividad como su elemento principal sólo pueden ser, desde la lectura de Aristóteles, cómicas.

En la comedia, como observa Agamben en Pulcinella (2015c) mientras reflexiona sobre este personaje jorobado y panzudo de la Commedia dell'Arte, los personajes actúan para imitar su carácter, y sus acciones les son éticamente indiferentes. Todo es cuestión, en la comedia, de pensar y desarrollar un personaje, improvisar gestos inspirados en la máscara que nos corresponde. La comedia recuerda

siempre que todo individuo es una máscara (prósopon) y que interpreta un papel, y nos anima a no olvidar cuán ridículo es tomarse en serio la propia máscara. Todo es improvisación en la comedia, la importancia de las acciones se desvanece y, con ella, el centro de imputabilidad que constituye la voluntad del sujeto. Hay un desplazamiento en la comedia del qué se hace, de qué acciones se ejecutan (verbo), al cómo se hacen las cosas, cómo juega un personaje y cómo representa su máscara (adverbio). Hay una suerte de errancia y de infinita tentativa en la comedia que está siempre por encima de toda funcionalidad y de toda eficacia. Las bromas de la comedia no prevén responsabilidad, sino que son un puro e irreparable cómo, una gramática de la máscara en la que cualquier castigo o culpa resultan ridículos.

El actor cómico sabe que, en la comedia, no es cuestión de un gobierno de la voluntad, sino de un juego de la máscara, y que sus gestos no constituyen una acción, sino que están destinados a sabotearla, a interrumpir un curso de operaciones. En la comedia, la vida es todo lo que se juega y se intenta, una pura improvisación que dibuja, con sus gestos, algo así como una manera de vivir. No hay una tarea determinada por hacer, sino la constante pregunta de cómo vivir y la larga serie de respuestas que improvisamos. No habría ética si el hombre tuviera un rostro definitivo, una culpa y una perfección moral por alcanzar: únicamente habría una serie de acciones que ejecutar, pero no la pregunta y la duda, no el azar y el riesgo. La ética y la política aparecen, precisamente, porque ninguna operatividad es constitutiva del ser humano. Porque éste no hace más que improvisar.

Habida cuenta de todo ello, en la comedia no se trata más que del reír que nos suscita pensar que toda nuestra vida es sólo un prolongado ensayo, y que no será la eficacia o el deber lo que nos hará felices, sino más bien el detenimiento y la deliciosa atención a cómo hacemos las cosas. La ética (trágica) kantiana tenía por objetivo hacernos perfectos, y la felicidad era tan sólo un ideal de la imaginación: racionalmente podíamos aspirar a merecerla, nunca a alcanzarla. En la comedia, esta cuestión resulta estúpida, risible: un personaje perfecto sin felicidad es una aberración, una máscara opresiva. Así, si una ética y una política cómicas tienen algún propósito, éste consiste en pensar una vida de la felicidad, no de la

perfección moral; en ellas se trata de imaginar una vida que tenga por fundamento la contemplación de esta vida, la exploración incierta de todos sus abismos. En este sentido, la ética y la política de la comedia que piensa Agamben operan un desplazamiento filosófico insólito, y abren una oportunidad más allá del terreno de la praxis.

De ahí el interés de Agamben por el personaje de Pulcinella. Se trata de un personaje grotesco, vicioso de los gnocchi, rufián y caprichoso, que con su jovialidad y desenfado anuncia esa otra política: una política de la ineficiencia de las acciones y de la deslegitimación del primado de la praxis, una vida ociosa y una política sin obra. Pero esta apuesta no hace de Pulcinella una figura impolítica, sino al contrario: anuncia una política completamente nueva. Su actitud cómica se afana por arruinar la operatividad, interrumpir cualquier acción, transgredir cualquier imperativo, desbaratar su eficacia. Con sus bromas e irreverencias, Pulcinella imposibilita el gobierno de la vida que se desarrollaba a través de la obediencia, y desactiva el ejercicio del poder sobre la vida. Para Pulcinella, el ser no se traduce en obrar, sino que siempre está excediendo esa operatividad: bromas, gestos, deseos y caprichos apuntan hacia una dimensión vital de cura, contemplación y experiencia. Todos los días son domingo para Pulcinella, la vida ya no es un oficio. Concibe, en su divagar, formas de ser y maneras de vivir alternativas, y todos sus afanes buscan conducirle a la felicidad. O mejor, no le conducen a ninguna parte: le hacen feliz. He ahí la imponente lección de aquéllos que son joviales, festivos y despreocupados: su irreverencia, que es la diversión de Pulcinella, anuncia una política sin obra, esto es, una política de la vida. Una vida más allá de los nombres, del deber y su gobierno.

¿Cómo podemos concebir entonces el ser desde la comedia? ¿Cómo podemos guiarnos por la enorme nariz de Pulcinella y su capricho? La estrategia de Agamben consiste en dibujar una ontología alternativa al débito y a la culpa rescatando el olvidado concepto de potencia. Se trata, con ello, de concebir al hombre como un ser que puede, que es eminentemente posibilidad y potencia, pura plasticidad que se ensaya, y ya no un ser que quiere o un ser que ha de actuar. El desplazamiento es eminentemente modal: del «querer» y del «deber» a la posibilidad. Del tono altivo del imperativo («has

de…») a la afirmación despreocupada del indicativo («puedes»).

Por ello, hay que recordar una sutil valoración de Aristóteles en la Metafísica cuando habla de la distinción entre potencia y acto. Y es que, para ser amos de nuestras acciones y disponer de una facultad, hemos de tener tanto la potencia de hacer algo como la potencia de no hacerlo. Si no fuera así, no podríamos dejar de actuar y tendríamos que decir, por ejemplo, que alguien es arquitecto única y exclusivamente cuando ejerce como tal, o que alguien sólo es músico cuando hace sonar su instrumento. Para evitar este absurdo, Aristóteles explica que «cada potencia es constitutivamente impotencia respecto de la misma cosa de que es potencia» (Met., 1046a: 30-31). Adynamia, «impotencia», no significa ausencia de potencia o incapacidad, sino más bien potencia-de-no, capacidad de negar, esto es: resistencia, disidencia.

De esta forma, la potencia viene definida esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio, por algo así como la disponibilidad de una privación. El citarista es potente porque puede tocar y puede no-tocar la cítara. La magnitud de las potencias humanas, aunque también su miseria —el misterio del hombre, en suma—, consiste en que también son, constitutivamente, potencias de no, potencias para la tiniebla. Todo nuestro poder de obrar es siempre un poder de no-obrar, todo nuestro ser, un poder no-ser. En la potencia, toda sensación es esencialmente anestesia, el pensamiento es no-pensamiento, la operación es inoperancia. Ésta es la ambivalencia específica de cualquier potencia humana, lo que distingue verdaderamente un ser en potencia de un ser en acto. Agamben parece recordarnos que, además de lo que hacemos, también somos lo que resistimos.

Como ya habíamos señalado siguiendo a Aristóteles, el paso de la potencia al acto tiene la forma de un hábito. El hábito es el espacio en el que se cultiva la potencia, y en el que las acciones conviven con ésta y con su privación. Es el espacio en el que se gesta el aprendizaje de facultades y de caracteres, y en el que cada acción exhibe algo que la excede: la pura potencia que está ahí en juego y la privación de las otras potencias. Lo que muestra el concepto de hábito es que potencia y acto están separados y, al mismo tiempo, íntimamente vinculados. La potencia, por tanto, nunca se pierde en

la actividad, sino que permanece ahí y se vuelve incluso aquello más significativo. No importa demasiado la efectividad de nuestros actos y de nuestras funciones; lo que resulta relevante es, antes bien, qué dimensiones de nuestro ser estamos explorando a través de ellos, qué horizonte de posibilidades y de imposibilidades estamos contemplando.

Mediante este desplazamiento, Agamben nos propone un tránsito del ser de débito a un ser de hábito. Ello nos expone al error y al errar, a vagar sin rumbo, pero al mismo tiempo nos permite gozar de ese deambular, vivir nuestro aprendizaje, contemplar nuestra potencia. Al otro lado de El proceso kafkiano nos encontramos El paseo de Robert Walser, en el que una larga caminata celebra el misterio, el enigma y las delicias de la vida cotidiana, como un hábito que no deja de redescubrir la calle ni de reinventar a quien pasea. Quien pasea es ineficaz, ocioso, anónimo, se confunde con las tiendas y las esquinas. Es un viandante cualquiera que ha perdido todo deber, no tiene nada que hacer y su voluntad le parece antipática y demasiado seria, pero la alegre banalidad del mundo matutino le invita a explorar todas las posibilidades de la ciudad y a ensayar la potencia de su caminar. Una oportunidad para gozar y para reír le espera tras cada paso.

Con esta nueva forma de pensar el ser, en que la vida no es ya un proceso, sino un misterio (en el sentido teatral, pero también en todo su enigma), Agamben nos propone rechazar una política del poder para abrazar una política de la potencia. El poder, como habíamos observado, funcionaba haciendo escisiones y discriminaciones en la vida, era aquello que atrapaba la potencia y la ociosidad propias del hombre y las convertía en un fundamento para el gobierno de la vida. Es también lo que nos separa de nuestra potencia, lo que oculta nuestra esencial indeterminación y prohíbe y prescribe dimensiones de nuestra vida. En todo ello, el principal problema es que, si se separa al ser humano de su potencia, también se le separa de su potencia de no, es decir, de su capacidad para resistir. Si resulta pertinente repensar la potencia a través de una ontología del hábito en que la operatividad quede desactivada, es justamente porque sin ella perdemos la capacidad de decir no, y nada nos hace tan pobres como esa pérdida. Esto mismo vindica una política de la potencia: es la posibilidad de ser y de actuar más

allá o más acá de la moral normativa, del sentido común establecido y de la obediencia a órdenes. Únicamente una mirada cómica y risueña que no obedezca al derecho, sino que desactive su violencia en el juego y desvele su carácter convencional de signo, nos librará de su gobierno.

En suma, éste es el gran reto que nos propone Agamben: pensar una política sin obra. Pensar una política de la potencia y no del poder. Pensar una forma de ser más allá de la praxis, y una ética de la felicidad liberada de deberes y de culpas, es decir, de la acción y de la voluntad. La política y la ética occidentales no se emanciparán de las aporías que las vuelven impracticables si no se destituye esta estructura de la operatividad. No pensemos, pues, qué hemos de hacer o qué queremos hacer, o cómo tenemos que actuar para solucionar esta gran crisis. Pensemos, más bien, qué podemos ser, cómo podemos ser. Situemos en el centro de la vida el vivir mismo y no las obras. Busquemos transformar la vida, no el mundo. Dejemos de trabajar.

Inoperancia

Du willst das Unmögliche, mir ist das Mögliche

unmöglich. Ich bin vielleicht nur eine Stufe unter

Dir, aber auf der gleichen Treppe.

Carta de Kafka a Max Brod, 13 de enero de 1921

¿Por qué siempre hemos pensado la ética y la política en términos de acción? ¿Por qué siempre hemos valorado nuestra vida según nuestro trabajo, el éxito y la carrera profesional, la realización y la productividad? ¿Podemos separar la ociosidad y la vagancia de un prolongado y pesado sentimiento de culpa, que ya difícilmente podemos disimular?

La crítica de Agamben a la ontología de la operatividad nos muestra que la solución ya no puede pasar por una respuesta a la pregunta «¿qué hacer?». Ésta es la aguda y polémica posición de Agamben: cualquier acción, hasta la revolucionaria o la emancipadora, están presuponiendo el mismo esquema que alimenta y permite el gobierno del poder: una ontología de la operatividad en la que el ser ha de efectuarse como un obrar. En su ejercicio, el contrapoder invoca los mismos canales de control y dominio de la vida que el poder, y por eso está siempre destinado al fracaso: no ofrecerá cambios sustanciales si no altera esa misma estructura del poder. En este sentido, la solución no está en la praxis, como la larga tradición marxista ha supuesto siempre. No se trata de actuar.

Una vez más, Agamben encuentra la respuesta leyendo a Aristóteles. En la Ética a Nicómaco (1097b: 22ss), el filósofo se

pregunta si el ser humano, como el carpintero o el citarista, tiene una obra (érgon) propia, una actividad constitutivamente específica, o si más bien es esencialmente sin obra (argos), si no le corresponde ninguna tarea esencial por naturaleza. En la respuesta a esta pregunta están en juego todo el valor y la forma de nuestras vidas. Y Aristóteles responde que el hombre sí tiene una determinada enérgeia (literamente, un «ser-en-obra»). La obra específica del hombre es una forma de vida que consiste en vivir bien (eu zen). El bien supremo se determina en Aristóteles, pues, a través de la relación con cierto érgon, la felicidad se alcanza a través de una operación específica: la actividad configurada por el logos.

Desde ese momento, ética y política se definen por su participación en esa forma de operatividad. Y, con ello, la polis aristotélica se articula mediante una diferencia entre zoé y bios, vida sin atributos y vida con un suplemento de racionalidad. En este sentido, la única caracterización de este obrar es biopolítica, porque radica en una escisión y una articulación de la zoé. Desde entonces, cualquier política será política de la operatividad y no de la inoperancia, del acto y no de la potencia. A través de las transformaciones que hemos observado de esta misma base, la política llegará a concebirse en la Edad Moderna como la asunción colectiva de una tarea histórica (la paz perpetua, una sociedad sin clases, etc.). Política será, en suma, aquella existencia que efectúe un proyecto, que realice al hombre a través del cumplimiento de cierta vocación histórica constitutiva.

Como se observa, la pregunta sobre la actividad o la ausencia de actividad del hombre juega un papel estratégico decisivo, porque de ella depende la posibilidad de asignar al ser humano una naturaleza y una esencia fijas y, de esta forma, definir su política. El reto de Agamben consiste, pues, en abrazar una respuesta alternativa para la pregunta de Aristóteles: ¿y si el hombre careciera de una obra propia ontológicamente asignada? ¿Y si es esencialmente un ser inoperante (argos), sin ningún obrar específico? ¿Podríamos pensar que la realización del hombre no depende de una praxis ni de una forma de trabajo definidas, sino de su radical inoperancia?

Podemos encontrar a lo largo de la historia diversas muestras de

esta vindicación de la inoperancia: tenemos el ejemplo del Derecho a la pereza, de Paul Lafargue, y también La pereza como verdad inalienable del hombre, de Kazimir Malévich. Aun así, la valoración de la inoperancia aparece en estos textos bajo la forma del reposo o de la pereza, simplemente como un término opuesto al trabajo que no escapa de las connotaciones negativas de la holgazanería y de la inercia. El reto consiste en pensar esa inoperancia como algo diferente de la pura ociosidad o de la inercia, pero que no implique operatividad. Esta actividad inoperante tiene que permanecer en la potencia y superar la distinción aristotélica entre la poiesis, una actividad que tenía su fin fuera de ella misma, y la praxis, una actividad que encontraba su fin en ella misma. Tiene que tratarse de un tercer tipo que, como actividad sin fin, designe la manera general de ser como argos, como viviente sin naturaleza específica ni operatividad necesaria. Por ello, Agamben sostiene que la inoperancia consiste en contemplar la propia potencia de actuar en el actuar mismo. La inoperancia es un gesto interno a la misma operatividad, una forma de ser que, en la obra y en la actividad, expone y destaca principalmente la potencia, una potencia que no precede a la obra ni se disuelve en ella, sino que la abre a un horizonte de posibilidades. En palabras de Agamben:

La praxis propiamente humana es aquélla que, volviendo inoperantes las obras y las funciones específicas del viviente, las hace, por decirlo así, girar en el vacío y, de esta forma, las abre a la posibilidad. Contemplación e inoperancia son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis que, liberando al viviente hombre de todo destino biológico o social y de toda tarea predeterminada, lo vuelven disponible para esa particular ausencia de obra que estamos acostumbrados a llamar «política y arte» (2017b: 50).

Si la política y el arte son siempre sin obra es porque, en ellos, no está en juego la producción de un resultado o la ejecución de una tarea propia o esencial del hombre. Antes bien, hay un espacio vacío en que se ensaya una respuesta a la pregunta por lo humano, se desarrolla una reflexión sobre su vida y sus formas de ser, una

contemplación de las operaciones lingüísticas y corpóreas liberadas de su finalidad, desactivadas de su objetivo y contempladas como son: como momento de la potencia del ser humano, de todo lo que podemos. De esta forma, en la inoperancia no es la potencia la que queda desactivada cuando pasa al acto, sino que quedan desactivados solamente los objetivos y las modalidades en que se había concebido su ejercicio. En la inoperancia no es cuestión de inercia, de inapetencia o simple vagancia, sino de una destitución de la efectualidad y del gobierno que el carácter operativo de las acciones impone en nuestra vida.

No se trata, entonces, de dejar actuar, sino de observar el ser que permanece más acá de nuestras acciones, la abertura a nuevos usos, posibilidades y oportunidades de nuestros cuerpos. Si el hombre no tiene ninguna vocación definitiva ni ninguna naturaleza, la política y el arte no tienen que consistir en la ejecución de una técnica, la realización de un proyecto histórico o la administración de unos recursos: esta dimensión no es más que economía y gestión. El centro de la política y del arte consiste, más bien, en pensar las potencias y las dimensiones de nuestro vivir; la política y el arte sin obra piensan la plasticidad del ser humano, los campos de posibilidades de la vida, la convencionalidad de nuestros límites y los modos de rebasarlos. Por ello la inoperancia es un factor de antropogénesis, pues vindica el fenómeno humano como una pura abertura: nada está determinado para siempre, siempre queda, en todas las formas de vida, una potencia y una posibilidad de ser de otra forma.

Reflexionemos por un momento en la relación entre la potencia y el acto de creación (poiesis). El elemento genuinamente filosófico de una obra de arte no es, sostiene Agamben, la perfecta ejecución de una técnica, sino más bien la capacidad de la propia obra de ser desarrollada; algo que, en el decir de la obra, queda no dicho y que la obra nos desafía a encontrar y pensar. El acto de creación tiene, en este sentido, una relación constitutiva con la liberación de una potencia, pero de una potencia que es aprehensible en la obra misma. No se trata de un simple tránsito de la potencia al acto, porque en cualquier gesto poético hay algo que resiste y se opone a la mera expresión de la técnica. En las obras maestras, observamos siempre una tensión entre potencia e impotencia, entre el estilo de

la obra y una resistencia a la plena traducción en ese estilo. En toda obra de arte, podríamos decir, siempre permanece una potencia-de-no; una distancia, en el material poético, respecto a la simple funcionalidad o la mera comunicación. El arte tendría que mantener imperfección e inacabamiento en la forma perfecta, potencia de no en la operatividad: impulso y resistencia, estilo y discrepancia, hábito e inspiración, acuerdo y conflicto.

Las obras de arte descansan sobre esa dialéctica entre obra e inoperancia, acto y potencia de no, expresión y silencio. Y, de esta manera, la potencia-de-no, pura impotencia, no niega ni cancela la potencia ni la obra, sino que, mediante su resistencia, las expone como tales, liberadas de cualquier funcionalidad. Ignis ardens non comburens: ésta es la metáfora de la creación inoperante. La potencia quema y quema, pero no se extingue nunca, como la zarza ardiente que no se consumía en el relato del Éxodo (Ex 3, 2-4). Esta potencia-de-no que luce en las obras es, precisamente, su inoperancia, la desactivación en la obra del esquema potencia/acto y del devenir de una enérgeia (ser-en-obra) en simple efectualidad. La potencia-de-no vuelve inoperante la potencia y la exhibe como tal, saca de su contexto funcional movimientos, miradas, gestos y sonido, y los muestra desvinculados de cualquier finalidad, en su capacidad de decir, mirar y sentir.

En consecuencia, la poesía no dice solamente lo que dice, sino que dice también el no-decir que presupone cualquier decir: el hecho de estar diciendo algo, la dinámica misma del lenguaje. La poesía pone en suspenso las comunicaciones y las informaciones concretas, y muestra una pura experimentación de la lengua, pura potencia de decir. De igual manera, la pintura convierte en inoperante la aplicación funcional de la mirada y, desactivando sus finalidades, expone la potencia del mirar, nos da a ver la visibilidad misma, nos revela nuestros modos de ver, al decir de John Berger. El bailarín hace algo similar: desvincula los movimientos de sus funciones mecanizadas y los lanza a la sala, desprovistos de propósito, para mostrarlos tal y como son: nos muestra lo que estamos siendo mientras los hacemos, la pura potencia de lo que puede un cuerpo, una resistencia de la carne a traducirse en simple organicidad funcional.

De esta forma, Agamben trata de desplazar la historia del arte y del pensamiento hacia la inoperancia mediante una lectura en la que acentúa y subraya momentos en que la producción de una obra se encuentra desactivada en la propia obra de arte. Excelente ejemplo del acto de creación inoperante es la literatura del Frühromantik, en que autores como los hermanos Schlegel o Novalis consideraban los fragmentos como superiores a la obra terminada. Otro buen ejemplo es el de Miguel Ángel, quien, después de haber esculpido la Pietà o el David, proyectó unas esculturas que, como hará siglos más tarde Rodin, están sin terminar y muestran la carne de piedra de la que provienen: los esclavos. Otros escultores contemporáneos, como Chillida, han desarrollado una obra en que el vacío, el espacio y la piedra tensan la forma y el acabamiento, forman parte de la escultura y ya no son mera expresión de la técnica perfecta, arte como ejecución, sino una contemplación de las potencialidades del espacio, una indagación en el cuerpo de la materia. Lo que estos ejemplos tratan de indicar es que la obra no constituye más que un fragmento de un proceso creativo potencialmente infinito, un proceso que únicamente concluye por la falta de esfuerzo o de ánimo. En ese abandono, la distinción entre obra acabada y obra inacabada es meramente convencional, porque hay en cada obra algo que la excede y la estimula, que es la exhibición de una potencia. Ya lo confesaba Giacometti, invocando a Cézanne: un cuadro no se acaba nunca, simplemente se abandona. Así sentenciaba Yves Klein: «Mis cuadros son las cenizas de mi arte».

Como si en la pintura se tratara, paradójicamente, de no pintar, como si ser escritor fuera, sobre todo, una cuestión de no escribir o de escribir sin producir obra. Como si ser artista consistiera en alcanzar un no hacer absolutamente nada, desarrollar un arte liberado de toda función o efecto, desplegar la potencia que, en la cotidianeidad, es esclava de la eficacia: la galería de artistas sin obra de Jean-Yves Jouannais o las tropas de escritores inactivos de Enrique Vila-Matas son casos insignes de esa contemplación de la potencia que es la inoperancia: mirada de la mirada, comunicación de la comunicabilidad.

Kafka es quizá uno de los mayores exponentes contemporáneos de esa poética de la inoperancia. En su vasta obra, donde predominan los fragmentos y las historias abandonadas, se pone en movimiento

una profunda incapacidad de escribir. Como si el mérito de Kafka hubiera sido desvelar el límite mismo de lo decible, abrazar la más alta ineficacia, el luminoso fracaso de la comunicación, para transformar así toda nuestra cotidianeidad, todo lo que nos parece fácil y asequible, en una intransigente y pesada imposibilidad: extrema resistencia, pura potencia-de-no, escritura como inoperancia. «Para mí, lo posible es imposible», le escribía a su amigo Max Brod. En su escritura, la obra se está descreando, la interpretación se vuelve impracticable, los gestos cotidianos pierden su función y se tornan extraños, siniestros. Todo queda expuesto en su resistencia a operar y a funcionar. La obra kafkiana, por ello, destaca y perdura por la exposición de esa excesiva resistencia y la contemplación de la impotencia del lenguaje.

Si estos artistas y escritores nos muestran una alternativa al paradigma de la praxis que no se reduce a la inercia, su gesto puede anunciar otra forma de concebir la política. Los artistas de la inoperancia ya apuntan hacia una política sin obra, en la que se destituyen los dispositivos que gobiernan y separan la vida. Pero destaca, de entre todos ellos, el nimio, el minúsculo, el insignificante Bartleby, la eminencia de la inacción. Se trata de un escribiente —no de un escritor— que no deja nunca de escribir, pero «preferiría que no» (I would prefer not to): escribe la potencia de no escribir. Su frase emblemática es una negación sin objeto, una negatividad sin particular que muestra la fórmula por excelencia de la potencia-de-no, es decir, de la inoperancia. Si Bartleby adopta, desde el arte, una caracterización política, es precisamente porque detiene, mediante una paradójica desobediencia, todas las formas de gobierno y de mando que se lanzan sobre él, destituye la estructura misma de la praxis como ejecución y eficacia: encarna un ser sobre el que el poder simplemente no puede actuar, un ser que rechaza la estructura del poder cuando invoca una impotencia inquebrantable.

La disidencia, en Bartleby, no pasa por una tarea histórica, ni una orden, ni una acción revolucionaria, sino por convertirse en la arena que se filtra en los engranajes de la máquina biopolítica de Occidente y la detiene: Bartleby supone la destitución del ser de oficio y de oficina, es un escribiente cuya agenda, su horario y eficacia han sido desactivados y tan sólo queda una escritura

infinita sin objeto, una persistencia sin proyecto en la mesa del despacho. La mesa del despacho que ya no está sujeta al calendario ni a la satisfacción de objetivos, sino que deviene el espacio de esa fiesta de la insignificancia que son el estudio y la escritura, constituye, como cuenta Agamben en Autoritratto nello studio (2017a) y en Studiolo (2019b), la imagen misma de la potencia. Es el taller y no el museo, la escritura y no el libro, el estudio y no la obra, el gran legado de un artista, su jovial militancia en la inoperancia de Bartleby.

En Bartleby, el ser es pura contingencia, celebra su libertad cuando muestra que todo lo que es puede también no ser: en esta oscilación se despliega el puro ensayo de uno mismo, nuestra vida ineficaz. ¿Será una política sin obra una política de las formas de vida en su inoperancia? ¿Será todo cuestión de transformar nuestras vidas, hacerlas ininteligibles, improductivas y fuera del alcance de las mallas del poder? ¿Será cuestión, en política, de aquello que estamos dibujando con nuestras formas de vivir, como diría Perejaume?

El término italiano inoperosità, en correspondencia con el francés désœuvrement, se refiere en el lenguaje cotidiano, como aquél, a quienes son ociosos e inútiles. Filosóficamente, apareció por primera vez en la reseña «Les romans de la sagesse», que Kojève dedicó a la novela Le dimanche de la vie de Queneau. El voyou désœuvré de Queneau (un canalla holgazán, un granuja inútil) coincide perfectamente, según Kojève, con la figura del hombre post-histórico, aquél que, realizada ya plenamente la Historia en un sentido hegeliano, no tendría nada más que hacer: acabado el proyecto de autorrealización de la Humanidad, el Hombre, sabio y plenamente autoconsciente, se quedaría sin trabajo, alcanzaría una suerte de sabbath universal, podría holgazanear en un día vacacional sin término, ahora que el tiempo ha dejado de contar.

Pero esta cuestión de cariz (post)moderno alude, asimismo, a una pregunta clave para la tradición marxista: en el final de la historia, cuando el ser humano esté realizado plenamente, desalienado y emancipado de la opresión de clases, y la obra humana quede terminada… ¿qué haremos? ¿Trabajaremos o no trabajaremos? ¿Nos tomaremos unas vacaciones de la historia? En la reflexión

sobre estas cuestiones, se insieren también la negatividad sin empleo de Bataille o la comunidad desobrada (communauté désœuvrée) de Jean-Luc Nancy, así como la comunidad inconfesable (communauté inavouable) de Blanchot. Éstas serían, por así decir, figuras post-históricas correspondientes a la ausencia de una obra propiamente humana y a la posibilidad de articular una comunidad basada en tal ausencia y no en un proyecto de hombre. En suma, se trata de una reflexión contemporánea del hombre como argos que se articula cuando las lecturas progresistas de la historia propias de la Ilustración —y, entre ellas, un cierto comunismo— quedan desacreditadas. Se piensa así la desocupación como una figura de la plenitud, donde la historia ya no está vertebrada por ningún proyecto o tarea universal.

Al pensar la inoperancia, pues, Agamben pone el acento no en la constitución de una obra, sino en la destitución de toda operatividad. Mediante este rechazo de la praxis, se establece una distancia firme con la tradición marxista y una posición crítica respecto al operaismo italiano y el pensamiento de autores como Toni Negri; una discrepancia que resuena en el término mismo in-operasità. La figura antropológica protagonista de la Historia no es ya el oficinista, ni el operario, ni ese trabajador —l'operaio, der Arbeiter— que Jünger (2003) describió como la figura histórica que sustituiría definitivamente al campesino y que se ha desvanecido precipitadamente a principios de siglo (Agamben, 2018b). El hombre no tiene rostro de labrador ni de oficinista ni de trabajador. El hombre sencillamente no tiene rostro, no está condenado a la identidad de un rostro. Únicamente tiene máscaras. La inoperancia, así, supone ese momento festivo en que se sale de la fábrica universal del Espíritu, esa celebración, recreo o jardín, que pone en cuestión qué es la historia después de la historia, o si la historia consiste verdaderamente en emprender un proyecto o una tarea universal. Si se acaba en algún punto o si, ciertamente, no deja nunca de empezar.

Agamben, como heredero de esta tradición de la desocupación, busca con el término «inoperancia» no ya un momento culminante de la historia, sino un desplazamiento de los modos de hacer política en Occidente: se trata de desplazar la ontología política, sustituir la praxis por una constitutiva inoperancia, no tener por

esencia más que un argos y una plasticidad potencial. Se trata de subrayar, como hicieron Dante en la Monarchia o Averroes en su comentario de la República, el momento de la potencia como lo específico del hombre. O mejor: consiste en pensar la historia como si la inoperancia fuera el paradójico motor antropogénico que la reinicia y la culmina incesantemente, la dimensión del hombre que exige pensar la historia no como una cronología, sino como la tensión entre la medida del tiempo y el tiempo sin medida.

En este sentido, contemplación e inoperancia señalan que la obra del ser humano es contingente, no necesaria; únicamente posible, no obligada. Así, la inoperancia no responde al sentido literal de los términos inoperosità o désœuvrement, no es ni una acción suprema, ni una falta absoluta de acción: es el espacio que se abre cuando los dispositivos que vinculan la actividad humana al esquema medio-fin y obra-efecto —que es el esquema de las imputaciones y de las culpas, de los méritos y de los desméritos— se vuelven inoperativos.

Para posibilitar una política sin obra se necesitará, en definitiva, pensar una vida y un modo de ser que, en el obrar, realice siempre un gesto sabático. No será una política de la vida según el logos, sino del vivir mismo; no será una política del pueblo, sino de la multitud; no una política del sujeto racional, sino de cualquiera y para cualquiera. No será una política del poder, sino de la potencia. No será cuestión del gobierno y del deber, sino de la felicidad y de nuestras formas de vida.

Medio sin fin

Le spectacle est la réalisation technique de l'exil des pouvoirs humains dans un au-delà ; la scission achevée à l'intérieur de l'homme.

Guy Debord, La Société du spectacle, §20

El capital de Marx se iniciaba con la siguiente frase: «La riqueza de las sociedades donde domina el sistema de producción capitalista aparece como una acumulación inmensa de mercancías». Años después, en 1967, La sociedad del espectáculo de Guy Debord se inauguraba con una versión de aquella sentencia: «Toda la vida de las sociedades en las que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos». Con este gesto, Debord denunciaba que el gobierno absoluto de la economía sobre lo real había alcanzado su última fase mediante la espectacularización del mundo: el devenir imagen de todas las dimensiones de nuestras vidas constituía un nuevo estadio del capitalismo, en el que es la propia vida la que queda reducida a espectáculo y cliché, y como tal transformada ella misma en mercancía.

Los hombres han perdido su vida y únicamente pueden apropiársela mediante el consumo de este espectáculo, denunciaba Debord. Si podemos pensar el ascenso del capitalismo como el tránsito del ser al haber, el auge de la sociedad del espectáculo marcaría, en los términos del teórico situacionista, el tránsito del haber al aparecer, y la institución de la vida como un consumo de apariencias. En este sentido, toda la producción social está falsificada, el valor de cambio eclipsa por completo el valor de uso y el espectáculo se constituye como una inversión de la vida.

Este devenir espectáculo del mundo no indica tan sólo que nuestra

relación con las cosas es principalmente estética, sino que la propia estética no es más que consumo de imágenes, y en tanto consumo, otra forma de explotación: en la sociedad del espectáculo, cualquier dimensión del arte se ha convertido también en espectáculo y pura apariencia; la absorción de la esfera del arte por el mercado como espacio de consumo de imágenes y experiencias ha imposibilitado cualquier momento de crítica, conocimiento o praxis en el arte que no suponga ya una alienación de la vida. En el mundo contemporáneo, la comunicación se vuelve espectáculo y el hombre, en tanto ser lingüístico, se aliena como puro espectáculo de sí mismo. Asiste, enmudecido, ante la espléndida manifestación de una vida maravillosa que no puede vivir, y que sólo le pertenece en la forma del sueño y la frustración: como fetiche.

Es quizá la dominación de la mercancía sobre la vida bajo la forma del espectáculo lo que marcó la influencia de Debord en el pensamiento de Agamben. Agamben piensa la sociedad espectacular debordiana como una sociedad en que la misma facultad comunicativa del hombre es, precisamente, la que permanece separada de la vida en una esfera autónoma. Como si, en el espectáculo, fuera la comunicabilidad lo que impidiera la comunicación, como si los hombres estuvieran separados por lo que tendría que reunirlos: el lenguaje. El hombre moderno espectacular es aquél que ha perdido la espontaneidad y sólo puede entenderse y relacionarse mediante formularios y protocolos, apps, clichés y estereotipos, espectacularizando las relaciones sociales. Es la información y la obsesión por su transmisión lo que impide continuamente cualquier comunicación genuina; lo que anula, como espectáculo, toda relación en la palabra.

La solución de Debord para este gran problema es propiamente agambeniana. No se trata, sostiene, de acabar con los espectáculos con una praxis revolucionaria, porque toda praxis es susceptible de convertirse en espectáculo. Tampoco se trata de encontrar en el arte una especie de insurrección y de desafío de los códigos de la espectacularidad: bien sabemos que cualquier desafío de estos códigos constituye un nuevo espectáculo, más grande y sublime. Si estas tentativas resultan estériles desde su propio planteamiento, es porque comparten el presupuesto esencial del espectáculo: escindir la vida y aislar una dimensión como esfera autónoma, someter la

vida a un proyecto para hacerla política, para darle un valor que la vida, en sí misma, no posee. La vida queda así gobernada de nuevo por el espectáculo cuando se mide y valora por su actividad y funcionalidad, y de este modo se vuelve protocolaria, rígida como una imagen, unívoca como un estereotipo: identificada y consumible. Cuando una vida pierde sus situaciones, los ambientes momentáneos colectivos en los que se prueba, se improvisa y se ensaya ella misma, ya no le queda más que su valor de cambio. Cuando ya no puede desplegar su contingencia y su carácter fortuito, cuando la vida censura y cercena los gestos y actitudes que no le son rentables —sea para la revolución, sea para Instagram—, no queda sino la mercancía. El hombre moderno es aquél que ha perdido la relación con él mismo y sólo puede pensarse a través del consumo de su propia identidad. Por ello ha empezado a perder sus gestos, a olvidar toda esa región espontánea de maneras y ensayos que no produce una imagen.

De esta forma, la propuesta de Debord consistía en crear situaciones, esos ambientes colectivos en los que la vida celebraba su probatura constante y su falta de pautas, reencontraba su movimiento más allá del cliché y del estereotipo, y se confundía con el arte para adoptar una metamorfosis decisiva: una transformación que no era ya ni arte, ni política, ni vida cotidiana, sino todo a la vez, en su forma más alta. Toda la vida, sin ninguna separación ni cesura, se vuelve política, al mismo tiempo que se transforma en un arte de vivir. Crear una situación implica, pues, pensar esa vida política y artística, esa pura inmanencia del vivir aconteciendo. Como observa Agamben, es ese umbral de indistinción, donde la vida no está sometida al gobierno de la imagen, el lugar que ha de alcanzar cualquier política por venir. Una política sin obra, una política de la vida más allá de la soberanía y del gobierno, tendría que ser primeramente una política de situaciones. Se trataría, en ella, de ir más allá del reino hasta alcanzar la vida misma, es decir, el jardín. «Se accede a la naturaleza humana sólo históricamente a través de una política», sostiene Agamben, «pero ésta, a su vez, no tiene otro contenido que el paraíso —esto es, en palabras de Dante, “la beatitud de esta vida”—» (2019a: 120).

Las situaciones se caracterizan por una disolución simultánea de un papel que interpretar (rol social o teatral) y de la identidad del

actor, una disolución que Agamben pensará con la noción de gesto. La situación, explicada en Medios sin fin, convierte en un problema la relación entre un texto y su ejecución, es decir, entre la potencia y el acto de una obra, y confunde estas distinciones en esa expresión sin contenido que llamamos gesto. Así, en este pensamiento de la relación entre texto e interpretación, potencia y acto se vuelven indistinguibles, como en la vida es indistinguible, en su improvisación, la relación entre una regla y su implementación, entre la vida y su forma. Este umbral de indistinción es el espacio de liberación de la potencia, la contemplación del puro vivir como objeto principal de la vida: la dulce y difícil inoperancia. Si la operatividad y la productividad del hombre se convierten en espectáculo, entonces el gesto busca ofrecer un desplazamiento del paradigma de la acción, una desactivación. Según Agamben:

El gesto es el nombre de ese punto de cruzamiento de la vida y del arte, del acto y de la potencia, de lo general y de lo particular, del texto y de la ejecución. Es un trozo de vida sustraído al contexto de la biografía individual y un trozo de arte sustraído a la neutralidad de la estética: praxis pura. Ni valor de uso ni valor de cambio, ni experiencia biográfica ni acontecimiento impersonal, el gesto es el reverso de la mercancía (1996b: 38).

De esta forma, el gesto es esa capa del lenguaje que no se agota en la comunicación, lo que guarda la relación más íntima con el lenguaje sin ser únicamente palabra: es la expresión de la pura capacidad de comunicar del ser humano, expresión de la lengua y de la potencia de comunicarse: momento de autoafección en el que la palabra, sin decir nada, toca el lenguaje; la mirada, sin ver nada, toca la visibilidad; el cuerpo, sin organizarse, contempla la potencia del movimiento. En este sentido, el gesto no tiene nada que decir o que hacer, pero dice esa indecibilidad. Los gestos rompen la comprensión del cuerpo como un conjunto de órganos con funciones específicas y ponen en cuestión la teleología preestablecida del ser humano, es decir, su operatividad asignada y exigida. En consecuencia, nos permiten observar la vida no como

una enumeración de proyectos y operaciones, sino como una interminable improvisación y contemplación del vivir: pura comedia, experimentación. La vida es esa constelación de gestos que se produce en el mismo ensayo y en el propio proceso de vivir, es indiferenciable de las tentativas de hacer y de ser. Y por eso mismo la vida, como conjunto de gestos, no tiene ninguna finalidad ni se ordena hacia un propósito, sino que se despliega como un juego, como un hábito delicioso. Quien tiene, por ejemplo, el tic de tocarse la barba, rascarse la cabeza o colocarse las gafas, o quien camina mientras piensa, se encuentra con sus actos en una relación que escapa a la de órgano-función y a la de medio-fin. Los movimientos se vuelven inoperantes y se abren a un nuevo uso posible en cada gesto. Independiente de una función o de una finalidad, el gesto es, en suma, un medio puro.

El gesto, igual que la potencia, es una tercera forma de actividad humana que rompe la falsa alternativa aristotélica entre una actividad productiva y una actividad práctica. Además, relativiza la distinción entre una acción inoperante o inútil, y una acción provechosa. El gesto no se encuentra necesariamente privado de obra, de igual manera que la inoperancia no implicaba una simple inactividad. El gesto muestra la potencia del obrar humano, exhibe su facultad de comunicar y de ser, manifiesta el actuar desligado de sus funciones y efectos. El gesto desactiva la exigencia de productividad sobre la vida y su protocolarización y, de esta forma, impide la constitución de la vida como espectáculo. Con ello, el gesto permite contemplar el pensamiento en el pensamiento, la lengua en el hablar, la acción en la acción, el arte en el arte: expresión de la expresividad, comunicación de una comunicabilidad, interrupción de las imágenes, fin del espectáculo. En los gestos, cada miembro de nuestro cuerpo se libera de la relación funcional con un fin orgánico o social, y puede explorar sin agotarse nunca todas las posibilidades de que es capaz. Con la gestualidad, el hombre se libera de la escisión entre medios y fines, impugna el criterio de eficacia de sus acciones y contempla su inoperancia constitutiva. Sitúa en el centro de la vida no una finalidad, sino el vivir mismo. Ello supone hacer de la vida un arte, abrazar esa estética de la existencia que Foucault imaginó.

De esta forma, como paradigma de acción inoperante más allá de

cualquier teleología, el gesto puede considerarse como un medio emancipado de su fin, como un medio puro que se caracteriza por interrumpir y desactivar la orientación hacia un fin y el devenir obra de la actividad humana. En los gestos, siempre es cuestión de manifestar el alcance de nuestras potencias, de desvelar la esfera de medios del ser humano, toda su plasticidad más allá de cualquier destino, función u operación. La gestualidad, pues, permite comprender aquella ontología del hábito que tenía que sustituir, según Agamben, la ontología de la operatividad que gobernaba la vida. El gesto es ese modo de ser que no produce karman, que no puede considerarse como obra/crimen porque no se agota en una acción identificable ni imputable a un sujeto. El hombre se sustrae de la esfera del derecho a fuerza de gestos.

No hay responsabilidad en los gestos, ni centro de imputabilidad de ninguna sanción. Pensando el desarrollo del ser como gestualidad, se desvanece la entidad del sujeto como fundamento de la acción. No hay sujeto sustancial, sino dinámicas o procesos de subjetivación. El sujeto es, más bien, lo que resulta de un proceso de tentativas e improvisaciones que se llama vida y que tiene el carácter de un misterio —y no, precisamente, de un proceso legal—. Y la vida, como el sujeto, es así imposible de definir: su silueta y figura coinciden con su desarrollo dinámico, el ser humano encuentra una interrupción continua de su identificación definitiva en la cotidianeidad de sus gestos y en la frecuencia de sus hábitos. La relación de uno consigo mismo no tiene el carácter del mérito y el desmérito, del medio y del fin, sino el de un bailarín con sus gestos: una autoafección sin propósito. La vida, desde esta perspectiva, no es sino una performance, gestos y palabras lanzadas al vacío, y movimientos sin otro objetivo que el vivir mismo, y el misterio inexpresable que en todo ello palpita.

De esta forma, el gesto hace aparecer el ser-en-un-medio del hombre y abre una dimensión ética y política que, coincidiendo con cierto arte, se encuentra en el hábito y en la situación, en la improvisación y en el carácter gratuito de la vida, y desborda el esquema finalista aristotélico de la acción. El gesto señala una forma de ética y de política desprendida de la estructura de la responsabilidad heredada del derecho. Permite concebir los modos de ser en su inmanencia, emancipados de cualquier trascendencia y

de todo sistema de imputación. Con el gesto, el acento de la política se desplaza de la operatividad a la forma-de-vida, de la subjetividad a los medios sin fin, de la obra al hábito. La vida se vuelve danza y fiesta, misterio, comedia.

Si Debord encontraba en la situación una forma de hacer política que indiferenciaba el arte y la vida, Agamben invertirá mediante el gesto la forma de entender tanto el arte como la política. Precisamente, es en las artes performativas donde encontramos el ejemplo de una acción humana que parece escapar de la categoría de finalidad. Así, la estrategia agambeniana consiste en hacer extensivo a las otras artes ese paradigma y situar en el centro ya no la imagen, sino el gesto, es decir, las potencias de imaginar de una imagen. Cualquier imagen puede convertirse en espectáculo cuando se vuelve cliché y estereotipo, cuando no es para nosotros más que un conjunto de datos informativos. Pinturas emblemáticas como Las Meninas se han convertido en espectáculos, porque no encontramos en ellas más que el aura de la obra maestra, y nuestra mirada queda atrapada en el consumo y el reconocimiento de una mercancía genial. Sin embargo, en toda imagen hay un carácter dinámico, la exhibición de una potencia y de un medio puro: algo que excede las limitaciones de la obra, que nos enseña un modo nuevo de mirar y, por ello, requiere una contemplación mayor. Quizá la versión serial de Las Meninas de Picasso apunta en esta dirección: en ella, se liberan gestos y posibilidades que permanecían presos en el cliché de la genialidad y en las explicaciones historicistas del cuadro de Velázquez: vemos las meninas como no las habíamos visto nunca, liberadas de su forma de personaje histórico, desarmadas en una multiplicidad de gestos.

Y si el hombre de principios del siglo XX era aquél que empezaba a perder sus gestos ante la tecnificación y protocolarización del mundo, podemos encontrar en las novelas de Proust, en la poesía de Rilke o en los ballets de Diaghilev un esfuerzo pertinaz de la humanidad por reencontrarse con esos gestos que empezaban a olvidarse. Si tomamos el gesto como el elemento decisivo de esta estética (política) de la inoperancia, el atlas Mnemosyne de Aby Warburg ya no será simplemente un cómputo de imágenes, sino también y sobre todo una historia de la gestualidad, una forma de pensar cómo se ha concebido Occidente, cómo ha vivido y cómo ha

asumido el fenómeno humano: una historia de la política y de la ética, un análisis de nuestras formas de vivir. El gesto señala una abertura y una investigación constitutivas en todas las dimensiones del actuar humano.

Pero quizá el mayor esfuerzo por recuperar esa gestualidad, genuina tierra de la ética y de la política, es la invención del cine mudo a finales del siglo XIX, como una innovación para liberar la imagen en el gesto, para evitar el estereotipo y la inmovilidad de las imágenes y de los cuerpos, y devolverlos a su movimiento y a su potencia. El elemento del cine, entonces, ya no sería la imagen, propone Agamben, sino el gesto. No es una sucesión de imágenes fijas, sino, como señalaba Deleuze, de imágenes-movimiento (images-mouvement). El cine así pensado pierde su carácter espectacular y se convierte en un espacio de experimentación de la mirada, de desorganización del cuerpo y de alteración del tiempo. El cine deja de consumir al hombre en una figura protocolaria para empezar a contemplarlo en su plasticidad. Con él, todas las artes se dirigen hacia la liberación del gesto de su operatividad exigida y hacia la emancipación de la potencia. Pensar el arte desde el gesto, pues, no es más que hacerlo coincidir con la vida.

La idea de que la gestualidad, el gerere, supone una forma de la acción humana independiente de la praxis y de la poiesis fue introducida por Varrón en el siglo I a. C., en un análisis de la acción de los magistrados romanos llamados imperator. Esta inclusión primeriza de un tercer modo de acción en los esquemas aristotélicos permitía concebir una dimensión política que, basada en una suerte de performatividad, excedía la relación medio-fin desde la cual se proyectaba toda la teoría aristotélica de la acción. De esta forma, el gesto es una acción sin fin que se insiere tanto en la política como en la estética, y nos invita a pensar ambas disciplinas desde su entrecruzamiento. Así, por una parte, teniendo como centro la gestualidad y no la imagen, el cine pertenece intrínsecamente al orden de la ética y de la política, y no sólo al orden de la estética. Con él, el resto de las artes han de medirse desde su carácter performativo y gestual, y superar las consideraciones de la estética para valorarse plenamente como fenómenos políticos. El arte será político en la medida en que sea capaz de llevar a cabo una liberación de los gestos y una interrupción de los estereotipos, es

decir, cuando pueda conciliarse completamente con el terreno de la vida.

Por otra parte, la política es la esfera de la gestualidad absoluta e integral de los hombres, es decir, el espacio de los medios puros, de una potencia sin obra ni destino específico (Agamben, 1996b: 32). Lo que está en juego en la política no es una tarea histórica ni una finalidad elevada por alcanzar, sino el propio ser-en-el-lenguaje del hombre, su condición de medio puro. Política es la esfera de los medios, y no de los fines. Es el espacio de la vida y no del espectáculo, del uso del cuerpo y no de la mercancía, de la potencia y no de la eficacia. En la política, como en el cine, el hombre proyecta con sus gestos y probaturas nuevos espacios de comunicabilidad, nuevas posibilidades de ser. La política y el cine, pues, no tienen ningún propósito ni han de concebirse como una finalidad en sí misma —no como un reino de los fines kantiano, no como un aristocrático arte por el arte—. Son un espacio de medios sin fin, de medios puros que dibujan otras oportunidades para la vida y para el pensamiento. Quizá una oportunidad para una vida emancipada del derecho, quizá un espacio de justicia.

Cuando sitúa los conceptos de medio sin fin y gesto como los elementos principales de una ontología ajena a la operatividad, Agamben sigue pensando una política de la vida más allá de la lógica de la soberanía, emancipada de la esfera del derecho. La idea de una política de los medios puros fue pensada por vez primera en el ensayo Por una crítica de la violencia, de Walter Benjamin, con el propósito de desvincular el uso de la violencia del derecho y romper así la relación medio-fin que articula la esfera del derecho. En el derecho, siempre nos encontramos, o bien una finalidad que justifica los medios, sean los que sean (derecho natural), o bien unos medios concebidos como legítimos que, en su ejercicio, tendrían que garantizar la justicia de las finalidades (derecho positivo). En ambos casos, no obstante, hay una manifestación inmediata de violencia al servicio de la instauración del derecho. Como esa instauración del derecho no es sino la instauración de un poder, que relativiza o imposibilita totalmente la llegada de cualquier justicia, Benjamin tildará de mítica esta violencia. Únicamente se llegará a un estado de justicia con una política de los medios puros, es decir, cuando la violencia no sea mítica, no se

piense bajo la estructura de medio-fin, ni esté al servicio de la constitución de un poder.

Esa otra violencia, que Benjamin llama «divina», ya no se utilizará para constituir o conservar un poder, sino al contrario: será una violencia puramente revolucionaria que destituirá todo poder y depondrá cualquier derecho. Ya no será, pues, una violencia que «se utilizará», sino una suerte de violencia letal e incruenta que imposibilitará toda utilización de la violencia, toda legitimación del poder contra la vida. Tal fuerza destituyente sería una intensidad que liberará los medios de su utilidad y del gobierno de un fin trascendental. Después de esa violencia divina, pura destitución sin poder, se inaugurará una política de los medios sin fin, en la que las energías del hombre ya no se utilizarán —tampoco se consumirán, tampoco se espectacularizarán—, sino que se usarán tan sólo. Por ello, una política de los medios puros ha de asumir la tarea de pensar el uso de los cuerpos.

Uso del cuerpo

Vivre, c'est danser, j'aimerais mourir à bout de souffle, épuisée, à la fin d'une danse ou d'un refrain.

Joséphine Baker

La espectacularización del mundo de la que hablaba Debord nos deja una lección amarga: el espectáculo es lo que se consume, pero ya no puede usarse. Esa idea de espectáculo se despliega principalmente en los museos, donde el arte ha quedado sacralizado, separado de la vida y ya no puede ser crítico, sino únicamente consumido. Y con la museización de las ciudades, esa tendencia se instala en las calles bajo la forma de la gentrificación: las calles se espectacularizan, se llenan de turistas, de grandes marcas y de alquileres vacacionales, y se transforman en un espacio inhabitable. Ciudades como Venecia se han vuelto un espectáculo absoluto en el que el devenir museo de la ciudad cancela toda posibilidad de hacer vida. En los espacios emblemáticos de las grandes ciudades europeas, no hay otra forma-de-vida que la de aquél que ya no sabe habitar y usar el espacio, sino estrictamente consumirlo y apropiarse de él. Contra esa tendencia de la metrópolis capitalista y de la política económica, ¿podemos pensar el uso y el hábito como la base de otra política, de una política que no consuma ni destruya el mundo?

La expresión «uso del cuerpo» aparece junto con la expresión «ser-en-obra» en la Política de Aristóteles. Una revaloración de la misma podría ayudarnos a pensar ese hábito y ese uso de las cosas que es cada vez más difícil a causa del auge de una política económica global. En la Política, el uso del cuerpo es, curiosamente, la obra específica que Aristóteles atribuye a los esclavos (1254b: 17-20): el

esclavo es el ser cuya obra consiste en un uso del cuerpo. Mientras que el ser-en-obra (enérgeia) del hombre libre, como decía Aristóteles, consistía en vivir bien y según el logos, el uso del cuerpo (chrêsis) es la actividad que determina la naturaleza del esclavo. Así, enérgeia y chrêsis, ser-en-obra y uso, pero también psyché y sôma, alma y cuerpo, se encuentran yuxtapuestos para señalar respectivamente la constitución del esclavo y del hombre libre. En consecuencia, Aristóteles no puede dejar de aludir a ambas cuando define la felicidad, que «consiste en cierto uso y en la enérgeia» (1184b: 13-32).

De aquí podemos extraer algunas observaciones relevantes. El esclavo es un ser argos que se define únicamente por hacer uso de su cuerpo: es un ser sin obra, no determinado naturalmente más que por una chrêsis. En este sentido, la chrêsis no es propiamente una actividad, no constituye ni un hacer productivo ni una acción eficiente. Estamos acostumbrados, como herederos de la Modernidad, a pensar el uso como utilización e instrumentalización, pero Aristóteles abre en su sistema una alternativa a esta concepción: si no es una acción (ergon), el uso no se valora en relación con una finalidad. Encontramos, en este uso del cuerpo que hace el esclavo aristotélico, ese medio sin fin que los gestos nos sugerían. El uso del cuerpo ha de entenderse en un sentido no productivo, es similar al uso de una cama o de un vestido, y no al uso de una lanzadora o de un plectro, recuerda Agamben leyendo a Aristóteles. El uso del cuerpo forma parte, en suma, de la esfera improductiva de los modos de vida. En él, podemos evocar el paradigma de una actividad humana no reducible ni al trabajo, ni a la producción, ni a la praxis: una actividad inoperante, puro medio. El uso anuncia la posibilidad de una ontología inconmensurable con la dualidad aristotélica de potencia y acto, y podría emanciparnos de los deberes del trabajo, la eficacia, el consumo y la propiedad que ésta, en su evolución histórica, imprime en nuestros cuerpos.

El gran problema del uso del cuerpo es que, bajo la forma de esclavitud, ha sido separado de la actividad humana general y se ha transformado en una institución social de dominio y opresión. Pero más allá de esa opresión y esa esclavitud, ¿cómo podríamos pensar el uso del mundo y el uso de los cuerpos de los que nos servimos diariamente? ¿Cómo podríamos pensar la actividad de un esclavo

sin amo, de alguien que ya no se mide como una vida nuda y vulnerable ante una vida soberana, sino puramente como uso del cuerpo, como uso y relación con una materialidad?

Pensar el uso del cuerpo más allá de la escisión política amo-esclavo, como una actividad inoperante constitutiva de una forma-de-vida, nos permite concebir el hombre y el cuerpo de otro modo. Desde el uso como gesto inoperante, se invierte la relación órgano-función para estructurar el cuerpo, así como la alusión a una operación exigida. El uso del cuerpo exhibe, antes que nada, una potencia, muestra todo lo que puede un cuerpo, cómo nos conformamos y nos relacionamos con nosotros y con el mundo. En el uso del cuerpo, antes que cualquier finalidad u operación, se ejerce una función meramente ostensiva, en la que el cuerpo se vuelve inoperante y tan sólo muestra todo aquello de lo que es capaz, desvela sus límites y se abre a posibilidades inexploradas. Si pensamos la actividad humana como un uso —un uso de sí, un uso del cuerpo, un uso del mundo—, hacemos que coincidan en un mismo lugar, en una materialidad como puro medio, ejercicio e inoperancia, función y suspensión: prevalece, en toda actividad de uso, una potencia.

En el uso así concebido, se desvanece la concepción del cuerpo como el supuesto animal de la acción orientada por el logos: la máquina política de Occidente, que es también antropológica, se obstruye. El uso, como actividad inoperante, muestra que el cuerpo se está formando y desplazando en cada una de sus acciones independientemente del resultado o la efectividad de éstas, y con este desarrollo a fuerza de ensayo, dibuja la figura de un ser y la forma de una vida. En el uso, la subjetividad no gobierna, sino que se performa; el cuerpo es una potencia que se despliega en sus gestos y se configura como pura relación —yo con mi cuerpo, el mundo en mí; el cuerpo del otro en mis manos y yo, en las suyas—. No esperamos nada del uso, nada queremos alcanzar, porque en las funciones y actividades que emprendemos el mundo ni se ejecuta, ni se cumple, ni se consume; antes bien, se celebra, se explora. En el uso no hay trabajo, sino exhibición de inoperancia, fiesta. Y esta fiesta, como manifestación de las posibilidades de una vida y de un cuerpo, coincide con un ejercicio y con una relación. No se trata de dejar de actuar, sino de actuar sin consumir, de relacionarse sin

apropiarse. Se trata de una relación sin sumisión: pura reciprocidad, autoafección. La relación del hombre con su cuerpo es como la del bailarín que deshace y desorganiza la economía de movimientos para encontrarlos en una coreografía transfigurados y, al mismo tiempo, intactos.

En su lectura del uso en Aristóteles, Agamben encuentra también la siguiente valoración. Mediante el uso del cuerpo, el esclavo y su amo entran en un punto de indiferenciación y de desapropiación recíproca. Poniendo el uso del propio cuerpo, el esclavo es usado por el amo, pero al mismo tiempo, usando el cuerpo del esclavo, el amo usa un cuerpo que le es ajeno pero que, de algún modo, le pertenece. La paradoja es la siguiente: el cuerpo que el esclavo usa le pertenece, porque es el suyo, pero no le pertenece, porque es esclavo de alguien y sigue las directrices de alguien. Ahora bien, el amo también actúa con un cuerpo que no es suyo y, al mismo tiempo, sí que lo es, de forma que la expresión «uso del cuerpo» relativiza la distinción entre genitivo subjetivo y genitivo objetivo, entre cuerpo propio y cuerpo del otro. El uso del cuerpo. ¿El cuerpo de quién? ¿Quién lo usa? Por un lado, el paradigma del uso muestra que la forma de relacionarnos con el mundo y con las cosas está siempre mediada por la relación con otro; que nunca hay inmediatez, sino relación y comunidad. En el uso, como actividad inoperante y estructuralmente relacional, el sujeto ya no es el centro de imputación de un crimen-karman, sino algo que se performa en las relaciones de su cuerpo consigo mismo y con los otros. El uso de los cuerpos, así, invita a pensar como político todo espacio de relación.

Por otro lado, la idea de uso permite pensar una actividad más allá de la relación de propiedad con las cosas (apropiación-expropiación). El uso libre es un punto de indiferencia entre lo propio y lo impropio, en el que mi cuerpo permite tener una experiencia del cuerpo del otro en la misma medida en que el cuerpo del otro me permite la experiencia de mi cuerpo: hay una tensión entre apropiación y desapropiación que vuelve inoperativa la lógica de la propiedad. Con el uso, la política se desplaza hacia la cuestión de cómo se usa algo común, algo que esencialmente no pertenece, que esencialmente es inapropiable. Con esta actividad inoperante, convertimos el mundo en un objeto de uso, nunca en un

producto de consumo.

¿Por qué el uso se opone al consumo? ¿Por qué cualquier uso es siempre uso de un inapropiable? Fue la Curia Romana la que, en el siglo XIII, estableció el canon teológico que concebía el consumo como una imposibilidad de uso. Cuando el orden franciscano instituyó su regla monástica como una altísima pobreza que consistía en el vivere sine proprio, despojándose de toda propiedad y relacionándose con el mundo únicamente mediante el uso, el papa Juan XXII respondió con una bula papal, Ad conditiorem canonum, en la que ponía en cuestión la distinción entre uso y propiedad, precisamente porque cuando el uso implica consumo, como es el caso de la alimentación, necesariamente exige apropiación. El consumo y la propiedad quedaban inextricablemente vinculados, y el uso, como un espacio aporético, exterior al derecho, en el que las relaciones se establecían como algo inapropiable. Independientemente de la resolución de esta cuestión de derecho canónico, el concepto de uso abría un horizonte en que pensar un modo de acción que permitía desarrollar una forma de vida entendida como una altísima pobreza, como la vindicación de un tipo de relación que nunca constituye propiedad (dominium), sino que señala el carácter inapropiable, común, de todas las cosas. Esta herencia nos invita a experimentar el mundo como absolutamente inapropiable, a construir un estado del mundo que coincida, según observaba Benjamin, con la justicia.

Agamben describe tres formas de concebir el uso como la relación con un inapropiable a través del cuerpo, la lengua y el paisaje. El uso del cuerpo es siempre relación con un inapropiable no sólo porque, como apuntábamos, esa relación está mediada por el cuerpo del otro, sino también porque el cuerpo me es dado como lo más propio únicamente en la medida en que no puedo deshacerme de él y tampoco apropiarme plenamente de él. Nunca puedo dominar plenamente mi cuerpo, nunca podría controlarlo a voluntad, o rechazarlo y deshacerme de él. El cuerpo me es propio únicamente porque no puedo evadirme de él: como recordará Agamben con Lévinas, estoy sometido a la actividad de mis intestinos, a la incontrolable voluptuosidad de mi sexo, a la sequedad de la boca. Uso mi cuerpo como uso un inapropiable, estoy usando siempre mi cuerpo tanto como el cuerpo me usa a mí.

El caso de la lengua es similar: como un cuerpo, la lengua habla y exige en nosotros, decide y piensa por nosotros. La lengua, especialmente la materna, se presenta como lo más íntimo y propio, pero toda lengua es social y proviene de una comunidad, toda lengua es ajena y se nos impone a través de la sutil violencia del aprendizaje. Esta intimidad de la lengua en que nos cobijamos como en una cueva está construida con las manos y los labios de tantos otros, amigos y enemigos. Hablamos siempre la lengua del otro, únicamente usamos una lengua que nos es tan propia como ajena. La lengua no pertenece, la lengua no se consume, no hay propiedad en la lengua: sólo el uso, el habitar pasajero en la palabra, mi relación con las cosas mediante la relación con una alteridad. En el lenguaje, en suma, tenemos siempre experiencia de un uso libre de lo común y celebramos la entrada en una esfera de medios puros, en los que el decir no se agota en las palabras ni las palabras se consumen en un significado. El poeta, que ha de dominar magistralmente la lengua, tiene por tarea liberarla y hacerla extranjera e impropia, hacerla sonar como nunca la hemos oído. Encontrar una alteridad en la intimidad más intensa.

La relación con el paisaje muestra cualidades similares respecto a los ejemplos anteriores. En el paisaje, el uso del mundo y el uso de sí coinciden en la actividad de la contemplación. Un paisaje es inapropiable porque nos constituimos en el mismo gesto de constituir el paisaje, porque nos desapropiamos de nosotros cuando nos apropiamos del paisaje, y el paisaje se apropia de nosotros cuando, sin control, nos perdemos en él. Contemplar el mundo, hacer del mundo un paisaje, supone relacionarse con él de forma que la relación sujeto-objeto tampoco resulta operativa en tanto que hay una reciprocidad de configuración y una interdependencia. Y, en este sentido, nunca nos apropiamos de un mundo que se contempla, sino que sólo se usa. El mundo se contempla sin propósito y se contempla en su potencia, nunca se consume ni se agota. Hacer uso del mundo, contemplar el paisaje, nos muestra en cada momento que nos constituimos como una relación con algo que nos supera, que no conocemos, y que eso con lo que nos relacionamos se está constituyendo también en la propia relación, se está iluminando.

De estos tres usos paradigmáticos, podemos hacer dos observaciones

con Agamben. En primer lugar, que la contemplación, en tanto que forma de la inoperancia, es el paradigma del uso. Una vida contemplativa no es la vida ociosa e inactiva, sino la vida que se concibe como ingobernable y piensa el mundo como inapropiable: el vivir es un hacer uso del mundo, un dejarse afectar por el mundo. Quien contempla reconoce en las cosas su ingobernabilidad y se apropia de ellas en la medida en que se desapropia de sí mismo. La segunda observación pone en cuestión el esquema habitual de la acción. Con el uso, la acción como una relación sujeto-objeto queda desactivada y reemplazada por una pura reciprocidad, una doble afección en la que los elementos relacionados no pueden evadirse el uno del otro, de la misma forma que tampoco pueden apropiarse el uno del otro.

Hay una especie de configuración configuradora, una relación inoperante, que rompe las coordenadas de la propiedad. Y, con esa rotura, se pierde la subjetividad como centro de imputación de las acciones y las culpas, ya que esa subjetividad no es un presupuesto abstracto, sino un proceso de relación en que se pierden nombres y países. Así, el uso implica, como acción, una relación con una zona incógnita, un espacio otro de oscuridad en uno mismo, dentro del mundo y dentro del corazón. Un espacio de alteridad que, en su no apropiabilidad, habita y constituye lo más íntimo que tenemos, aunque no sea nuestro: el cuerpo, la lengua, el paisaje.

Resulta complicado observar esos matices en la concepción moderna del uso, vinculada a la utilidad y a la apropiación. Pero el esfuerzo que propone Agamben para concebir nuestra forma de ser como un uso, y el uso como una acción inoperante y un medio sin fin, pasa por el redescubrimiento del término griego chrêsis y por una restitución de su significado. Gracias al trabajo etimológico de Georges Redard, Agamben señala que el verbo «usar» en griego extrae siempre su significado del término que lo acompaña, y no significa propiamente «utilizar». Chrêsthai expresa la relación de afección que se recibe en tanto que se está en relación con otra entidad. Todo uso, pues, es primeramente un uso de sí mismo, hace indistinguible el agente y el paciente, y los relativiza en un proceso de autoconstitución y autoafección.

El uso invoca, en consecuencia, una idea de intimidad relacional y

atravesada por la alteridad y el no-saber. La intimidad como uso de sí es una experiencia de inapropiabilidad, una relación con una zona oscura que, en su abertura, opera una destitución de la soberanía de la subjetividad. La intimidad, para que no sea traducida en mera privacidad, para que conserve su significado político, tiene que consistir en cierto uso de sí intrínseco a mi uso de todas las cosas, en una articulación con aquello que, dentro de mí, es otro. Ello quiere decir: la intimidad siempre es anónima, en lo común yace lo más íntimo. El uso es una pérdida de identidad, una desapropiación de sí y, por ello, anuncia otra política, una política del anonimato y de la inoperancia de los nombres. A esta política de la destitución de lo propio no le basta con garantizar espacios de privacidad, ni con articular la sospechosa neutralidad del espacio público. Una política de lo inapropiable tiene que generar espacios de destitución de la identidad, espacios de no vigilancia y de no control, y mediante ese desgobierno del espacio, abrir esas zonas de desconocimiento en las que algo como una intimidad, un uso de sí, puede acontecer. La intimidad como uso de sí implica devenir ingobernable a través de un devenir irreconocible: no quedar atrapado en ninguna imagen, no corresponderse con ningún rostro. Asumir, como recuerda Agamben en su Autoritratto nello studio, que la intensidad de una vida queda siempre fuera de las autobiografías (cf. 2017a).

En esta línea, el uso, junto con el gesto, se convierte en la principal forma de inoperancia de esa ontología del hábito con la que Agamben quiere pensar la política venidera. El uso es, así, una forma de habitar, una forma de existencia entendida como hábito. Este habitar implica, precisamente, estar en una relación de uso tan intensa con algo que podemos perdernos y olvidarnos en ella. Podemos extraer nuestra relación con el mundo del esquema de la posesividad y del consumo, perder nuestra soberanía sobre las cosas, volvernos, con ellas, ingobernables, vivir sine proprio. Habitar consiste en contemplar el mundo como inoperante y rescatar toda su potencia.

El hábito puede entenderse, así, como una persistencia en el uso del mundo y del cuerpo. Habitar la ciudad es pensar la calle como un espacio ingobernable, y nuestra intimidad como anónima e ilocalizable. En el habitar, la calle se vuelve entonces espacio

comunitario, es decir, un espacio de nadie. Habitar supone abandonar la identidad y la personalidad, pero ganar la intimidad y perder las culpas. Habitar, de alguna forma, es hacer el mundo más justo en el momento en que se experimenta como inconsumible. Y, sobre todo, habitar implica una relación inmanente con la vida, implica pensar la vida desde sí misma, y vivir el simple hecho de vivir, vivir y ser vivido a través de la afectación de todas las cosas, de este libro y de aquel ruido, y del agua y la ruina, y del silencioso asfalto de las noches. Habitar lo inapropiable es habitar en común.

Pero, entonces, ¿cómo podemos habitar el reino del espectáculo en el que se ha convertido el mundo? En su texto «El capitalismo como religión», Benjamin apuntaba que el capitalismo se había convertido en la nueva religión de nuestro tiempo, una religión que exigía un culto ininterrumpido de la mercancía. La ascensión del valor de cambio y el devenir espectáculo del capital sacralizan, poco a poco, todas las dimensiones del mundo en la medida en que las comercializan como espectáculo. Lo espectacular, como lo sagrado, es entonces eso que no puede usarse, que está separado de la esfera común —profana— y reservado en un espacio sagrado, separado e intocable. La espectacularización y la sacralización coinciden así en su tendencia al hacer del mundo un espacio inhabitable, ajeno a todo uso: apropiado, consumido, inpracticable.

En esta situación, el habitar se vuelve un gesto herético y sacrílego. Usar y no consumir un mundo absorbido por el capital es una profanación, el escándalo de lo no rentable, porque devuelve a la esfera humana lo que había quedado apropiado y atrapado en la dimensión sagrada del espectáculo. Cada vez que hacemos un uso sin consumo, cada vez que habitamos sin apropiación ni explotación, estamos profanando el mundo, lo desacralizamos y lo liberamos de la religión capitalista, detenemos su espectáculo. La profanación neutraliza esas dimensiones y revoca la separación, despoja la mercancía de su aura fetichista y la devuelve, como materia, cuerpo y espacio, a la esfera del uso común: libera la potencia y las posibilidades de uso que habían quedado capturadas en el espectáculo. El habitar, en definitiva, genera espacios ingobernables en la metrópolis, y usar las calles supone un gesto político disidente contra la gentrificación y la turistificación del espacio urbano. Nunca la insurrección fue tan cotidiana, tan banal y

tan sencilla, tan fácil como caminar por una autopista, sentarse en el suelo de una plaza, reciclar la ropa, compartir el plato, evitar un desahucio. Las insurrecciones a través del hábito son profanaciones, asaltos del orden neoliberal en su microfísica, gestos políticos que, ni trascendentes ni exteriores, coinciden palmo a palmo con la forma de una vida.

Forma-de-vida

Ma forme-de-vie ne se rapporte pas à ce que je suis, mais à comment je suis ce que je suis.

Tiqqun, núm. 2

El pensamiento de Giorgio Agamben activa todos los avisadores de incendio y las señales de alarma: nuestra vida está en manos de la política. En el momento en que situamos en el centro de la vida una obra y dejamos de lado el resto del vivir, estamos condenados a la infelicidad. En el momento en que el vivir mismo no ocupa el centro de la vida y queda subordinado a un orden trascendental, sea espectacular, policial o catequético, ya hemos perdido toda su potencia. No tendremos más que un gobierno de la vida, un simple ordenamiento, pero estaremos muy lejos de un vivir feliz. Tenemos que sustraer la vida de sus protocolos, de su estructuración desde el derecho y la religión, y pensarla desde su potencia, como ensayo de lo indefinido. Pensar así la vida y transmutarla de esta forma exigirá al mismo tiempo una redefinición de la política. Porque a una vida centrada en el vivir y en la felicidad le sigue una política sin obra.

Pero ¿podemos pensar una vida que, en sí misma, sea ya política? Si Agamben nos permite pensar esta manera de vivir desde el hábito y el uso, es contra la (bio)política y hacia una política que está por venir. Una forma de vida ingobernable habría de ser, pues, tan apolítica como, por así decir, superpolítica. Será apolítica porque, en su cotidianeidad, se convertirá en un tejido de relaciones ingobernable, un modo de ser que, poniendo la vida más allá de una identificación y una normatividad, volverá inoperantes los dispositivos de control y destituirá su poder. Y lo será,

principalmente, porque se tratará de una política no-estatal, de una política que rechazará la constitución de cualquier poder soberano. Por otra parte, será superpolítica porque, exhibiendo una potencia destituyente de todo poder y de todo gobierno, se liberará de la escisión a la que se veía sometida por la soberanía y dibujará nuevas formas de pensar lo común. No una política futura, ni la misma política que la de nuestro presente —transformada en una especie de economía global—, sino una política que esperamos, que está por venir y que, al mismo tiempo, no deja de llegar.

Se trata, en esta política aclamada, de pensar la forma-de-vida, es decir, una vida inseparable de su forma, una vida cuya forma le es inmanente, no trascendental. Se trata, pues, de pensar una vida excesiva a la lógica de la excepción, excesiva a la separación de la vida entre vida política soberana (bios) y vida impolítica (zoé). Pero ¿podemos imaginar —tal es el desafío— una vida que, sin someterse a ninguna ley ni a ningún derecho, encuentre en sus hábitos, en sus gestos cotidianos y en el uso del cuerpo una forma, una regularidad, una coreografía de sus movimientos? ¿Podemos encontrar una vida, pues, que sea autárquica sin ser autónoma?

La respuesta de Agamben a estas preguntas se basa en una minuciosa investigación sobre el monaquismo, esa serie de movimientos religiosos que surgió en Europa en los siglos XII y XIII. Entre éstos, el orden franciscano supone la culminación de un esfuerzo por pensar una forma-de-vida puramente política, ajena al derecho y al gobierno. En el cenobio, se desarrolla una vida vinculada tan estrechamente a su forma que resulta inseparable de ésta, una vida que sigue una regla inmanente e indisociable de su movimiento y de su cotidianeidad. Una vida ejemplar, quizá, y una vida sin normas, tal cosa buscan los franciscanos. Una vida que se ha desposeído de todo, pero que, precisamente por eso, se ha ganado a ella misma: no es cuestión, en la vida, de nada más que de vivir. No hay obra imprescindible, ni deberes exigidos, ni observación de normas. Tan sólo una vida y una regla y una íntima coincidencia entre ambas, que las vuelve inseparables: una forma-de-vida.

El cambio principal que los órdenes monacales producen se encuentra en la Summa Theologiae de Tomás de Aquino, donde se

muestra la diferencia entre prometer seguir una regla, como es el caso del sacerdote, y prometer vivir según la regla, como es el caso del monje. En el segundo caso, el objeto del voto ya no es un texto legal que ha de guiar las acciones y configurar la vida: ya no se trata del oficio del sacerdote. El objeto del voto es ahora la vida misma, pues los monjes prometen una vida y una forma vivendi concreta: vivir según la regla. El núcleo decisivo de la condición monástica no es, en consecuencia, una sustancia o un contenido legal, sino un habitus o una forma. Mediante este cambio, en el cenobio se desplaza el problema ético y político de la esfera de la relación norma-acción hacia la dimensión de la forma-de-vida, y se cuestionan así las distinciones binarias entre regla y vida, universal y particular, necesidad y libertad. No se trata de profesar un dogma, sino de poder vivir de cierta forma, instalarse en la plena inmanencia de una vida de la potencia. Con ello, se transforma así la forma de comprender la acción humana, porque ya no se trata de actuar, sino de ser y de vivir.

¿Cómo podemos entender esta forma regulae? ¿Cómo diferenciar una regla de vida de una ley exterior a la vida? Wittgenstein observa en sus Investigaciones filosóficas que hay un tipo de normas que, en lugar de prescribir o marcar una pauta de acción, realizan ellas mismas un estado de cosas: se trata de normas constitutivas, que coinciden plenamente con la praxis que describen. De esta forma, en juegos como el ajedrez, las fichas se definen enteramente a partir de la suma de las reglas que marcan sus movimientos, y un peón no es más que el conjunto de reglas que definen sus movimientos en el tablero. Estas reglas constituyen la pieza «peón» y no se diferencian de los pasos que la pieza misma efectúa. Son unas normas que no pueden, de hecho, incumplirse: quien deja de mover las piezas del ajedrez según sus reglas no está haciendo trampas, sino que está dejando de jugar al ajedrez. Otra observación de Wittgenstein sobre la regla en general nos ayudará también a comprender la estrategia agambeniana. Y es que toda regla presupone siempre una comunidad, está basada en un consenso social y convencional sobre sus implicaciones prácticas, de forma que no se puede seguir una regla en privado: un juego es siempre un hecho social.

Paralelamente, vida y regla son sinónimos absolutos en el cenobio.

La regla constitutiva es y coincide con una praxis vital, y ésta no se distingue de la regla. La regla no se aplica a la vida, sino que la produce y, al mismo tiempo, es producida por ella. La exposición de la regla, así, es inseparable de la exposición de una vida, de su narración. De hecho, el propósito principal de Francisco de Asís consistía no en pensar una vida de oficio y obediencia de dogmas, sino en vivir como Cristo, «vivir según la forma del Santo Evangelio». Y cuando es una vida la que provee el paradigma de la regla, la regla misma se transforma en vida y coincide con el relato de una vida, se vuelve una forma vivendi et regula vivifica, en la que la regla y la vida se neutralizan mutuamente y se confunden en una forma-de-vida. Se trata, en suma, de vivir según el ejemplo, vivir una vida ejemplar que no tenga más modelo que ella misma. Y, además, la forma de vida franciscana es siempre una vida en común, vivir según una regla implica necesariamente la constitución de una comunidad, de un hábitat en común. El proyecto cenobítico constituye así un gesto político indispensable para pensar de otro modo lo político, y abordar algo así como una política de la forma-de-vida. Esta posibilidad de una política de las formas-de-vida es el gran legado del monaquismo, una herencia que, sostiene Agamben, todavía desafía al esquema moderno con el que gobernamos nuestra existencia.

En el proyecto cenobítico, y en su culminación con el franciscanismo, tiene lugar un proceso de sentido inverso al que describíamos a propósito del sacerdote y del oficio. Mientras que en el caso del sacerdote se desarrolla una conversión litúrgica absoluta de la vida, en la que el oficio exige una conformidad de todos los ámbitos de la vida con la ley y sus protocolos, en el caso del monje este proceso se torna una pura vivificación de la liturgia. En el cenobio, hay una liturgia de la vida y una vida de la liturgia, y entre vida y liturgia se instala un umbral de indiscernibilidad en el que ya no hay más liturgia que la propia vida, en el que la liturgia se disuelve en la vida y, precisamente por eso, se cumple plenamente. Como si la indeterminación del ser en el actuar y de la vida en la ley que realiza operativamente la liturgia eclesiástica funcionara en el ámbito monástico en sentido contrario, desplazando el acento de la ley a la vida, del actuar al ser. En la liturgia eclesiástica, se santifica el tiempo; en el cenobio, se santifica la vida a través del tiempo. El monje no es, como el

sacerdote, un ser de oficio: si un sacerdote es inmoral e indigno, continúa siendo sacerdote e instrumento de la voluntad de Dios siempre que siga la liturgia. Pero, igual que en el ajedrez —el peón deja de ser peón si altera sus movimientos—, un monje indigno simplemente no es un monje. No es un asunto de obediencia ni de eficacia, sino simplemente de vivir, del hábito de vivir.

Cuando la vida en común se identifica claramente con una regla, la abole y la cancela, y por ello la cumple en su plenitud. Ésta es la forma, siguiendo el famoso versículo de Romanos 3, 31, en la que el franciscanismo, como culminación del monaquismo, desarrolló una forma de vida que resultaba ingobernable para los paradigmas de la operatividad. Viviendo según la vida de Cristo, y prometiendo una forma de vida y nada más que una forma de vida, los franciscanos vivían en un habitus integral en el que todas las esferas de la vida quedaban cubiertas con el hábito, y ese hábito —vestido y práctica cotidiana— obtenía su forma tan sólo de la vida que revestía. Esta vestidura humilde mostraba la altísima pobreza en que consistía su forma de vida, el vivir sin propiedad que implicaba, para el monje franciscano, hacer siempre uso del mundo sin consumirlo nunca.

Lo que resulta especialmente interesante a ojos de Agamben es que, mediante esa regla vital, junto con la práctica de una radical desposesión, el proyecto franciscano supone «el intento de realizar una vida y una praxis humanas absolutamente fuera de las determinaciones del derecho» (2011: 137). Se llama forma-de-vida, pues, a esa vida que celebra la autarquía y resulta, por ello, inabarcable por el derecho. Su altissima paupertas, que impugna la propiedad como forma de relación, culmina esa extrañeza de la forma-de-vida con el derecho, que se ve privado de los elementos con que desplegaba su mecanismo. De este modo, sin asentarse en propiedad alguna, sino en una ambiciosa relación con cuanto le rodea, una vida que abraza la más alta de las pobrezas desarrolla una praxis excesiva al consumo, praxis que Agamben designa con el término usus, como hemos observado. Viviendo en un radical exilio del mundo y en una desapropiación completa, relacionándose con las cosas sólo a través del uso y tratándolas como inapropiables, la forma-de-vida franciscana resulta inconmensurable con la gobernabilidad de ascendencia teológico-política y legal, ya que no hay ninguna identidad ni individualidad sustancial que pueda

convertirse en centro de imputación. La cotidianeidad monástica resulta anónima e ingobernable, desactiva los dispositivos a través de los que se ejerce la policía soberana.

Éstos son, en suma, los dos grandes retos con que el franciscanismo desafía a la política: por un lado, la manera de pensar una vida sustraída por completo de la esfera del derecho; por otro lado, los modos de concebir un uso de los cuerpos y del mundo que no implique nunca consumo ni apropiación: forma-de-vida, altísima pobreza, política sin obra ni gobierno. Pero ¿cómo desarrollar esta forma-de-vida? Según Agamben, el monasterio es el lugar en el que la vida misma se presenta por primera vez como un arte, como un antecedente de la estética de la existencia foucaultiana. Es en la Regla de San Basilio donde los preceptos que el monje tiene que observar se parecen más a las reglas de un arte que a un dispositivo legal. Ello no implica pensar una conversión estética de la existencia, sino más bien esbozar una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante del vivir. Lo que se hace en el arte, y en la vida, es crear al mismo tiempo la obra y el sujeto, ensayar incansablemente la potencia de la materia. En este ensayo, el proceso de creación coincide con el proceso de subjetivación, de forma que, a través de las obras, el sujeto tiene la experiencia de sí mismo y de sus posibilidades de ser, piensa su vivir como un proceso artístico que tiene la extensión y las medidas de su propia vida. La forma-de-vida comprendida como una estética de la existencia no presupone al sujeto como fundamento de la experiencia, sino que es la experiencia, en tanto hábito y exploración del cuerpo, la relación con las cosas que funda una vida y genera un viviente. He ahí la paradójica y altísima pobreza de la vida: es la máxima desposesión, la persistencia en la relación con una alteridad, la que nos regala esa intensidad cotidiana que no cabe en las biografías.

La forma-de-vida no se define, pues, por una praxis, sino por una potencia y una inoperancia. La vida no se define por una operación, sino por eso que se contempla en todas las operaciones que emprende. Si la vida es algo así como un arte, es porque lo esencial en ella no es la ejecución de una técnica, ni la observancia de un protocolo o el cumplimiento de un deber, tampoco el resultado positivo de una obra —un beautiful corpse no será suficiente, me

temo—. Más bien la vida no se define, tan sólo se vive como un proceso creativo inagotable, alegre y doloroso: esa potencia de vivir que se observa en todos nuestros gestos, ese deseo infinito que impulsa y sobrepasa todas nuestras actividades. El centro de la vida está en el vivir, no en una obra. La forma-de-vida no habla de lo que soy, sino de cómo soy lo que soy. Se trata de afirmar ese prolongado, majestuoso error que todos somos.

Así, toda forma-de-vida guarda una relación particular con la ejemplaridad, en tanto que el ejemplo significa esa coincidencia perfecta de vida y forma, de una regla y su implementación: cualquier vida se vuelve un ejemplo de su forma-de-vida y puede ser compartida y seguida. La forma-de-vida como ejemplo muestra un umbral en el que se confunde la obediencia a un principio de acción y el principio mismo. En el ejemplo, universal y particular se relativizan para conformar, en su entrecruzamiento, una singularidad. Forma-de-vida es, en fin, un término homónimo que designa una diversidad de vidas, cada una indistinguible de su forma, cada una ejemplar: singular y, al mismo tiempo, fiel a la regula vitae. La forma-de-vida señala, en su carácter ejemplar, una singularidad en el modo de vivir que pertenece a cualquiera, a absolutamente cualquiera: no hay, en una política sin obra y en una vida de la potencia, sujetos políticos y sujetos impolíticos, vidas soberanas y vidas vulnerables, ciudadanos y parias. Es esa misma distinción que escindía la vida lo que desaparece, para dejar que la vida, en toda su potencia, empiece desde sí misma y no gobernada por una dudosa transcendencia. Esa absoluta inmanencia que abraza la vida de los anónimos y los irreconocibles, ese secreto de la vida que resiste a principios y dogmas puede llamarse, quizás, autarquía.

Desde su autarquía, cada forma-de-vida genera una política singular que es, al mismo tiempo, una política para cualquiera. En el anonimato y la falta de propiedad, cualquier vida, la vida de cualquiera, encuentra su singularidad, su especificidad como vida de la potencia: se vuelve ejemplo y, como tal, inconmensurable con cualquier otra vida y rebelde ante todo principio. Una política de las formas-de-vida es, así, una política anónima, sin nombres ni distinciones y, al mismo tiempo, una política de singularidades. Así, la forma-de-vida está más allá de los méritos y de la enumeración

de hechos que constituye una biografía: como cualquiera, en nuestra intimidad anónima, siempre vivimos esa contemplación del vivir, pura vivibilidad, que excede el relato biográfico. «¡Qué alegría más alta:/ vivir en los pronombres!», escribió Pedro Salinas.

La opacidad de la vida clandestina conserva un elemento genuinamente político de resistencia, de insurrección frente a los dispositivos de gobierno: la forma-de-vida se vuelve un espacio en el que la luz de la vigilancia no puede penetrar. Basada en la intimidad, la articulación de esta vida resulta inaccesible: es tan singular como común y banal. Este momento de ilegibilidad en la más simple cotidianeidad vuelve política la vida porque el poder ha perdido las condiciones de su ejercicio. De esta manera, una forma-de-vida destaca por su carácter esencialmente no-representativo: entre las formas-de-vida hay contacto, comunidad de relaciones, tan sólo afección y presencia, pero ya no el gesto de abstracción que implica la representación. Ésta invoca el trabajo biopolítico de escisión que separa una dimensión de la vida política y digna, de un resto impolítico. La forma-de-vida impide esta separación, se desprende de la máquina política basada en la escisión del poder y exige desplegarse como la inhabilitación de toda representación.

En definitiva, al pensar la forma-de-vida, Agamben restituye en un tertium aquellas dos dimensiones (zoé y bios) que habían sido separadas por la lógica de la excepción del poder. Zoé y bios se vuelven ahora indistinguibles y conforman una vida que nunca puede ser aislada y mantenerse fuera de su regla como vida nuda. Al contrario, la potencia del vivir se sitúa en el centro de esta forma-de-vida, que se desarrolla como un habitar en común, como un uso del cuerpo que nunca se vuelve propiedad. Así, esta forma de vida conforma una política de la inoperancia porque, al situar la vida misma como la tarea principal de la vida, muestra que el ser humano está privado de cualquier vocación biológica y de cualquier destino social y que, de esta manera, el proceso de antropogénesis —de nuestro devenir humano— nunca se ha acabado, sino que es un proceso incesante que se desarrolla a su modo en cada vida. Es esta inoperancia esencial lo que exige una continua contemplación de la vida y una política sin obra. Lo humano todavía hoy debe ser inventado y también superado.

Será política, en suma, aquella vida centrada en el vivir y, por tanto, en cierta idea de felicidad. Será política la vida de los infames, la vida anónima e íntima, ilegible e ingobernable, que constituya una comunidad de vida en sus hábitos y en sus gestos cotidianos. Será política esa vida de la inoperancia que, autárquica y feliz, piense la potencia y no el poder, vindique en su danza una pura profanación, una excelsa anarquía.

Pensar la fiesta,

o sobre la anarquía

No le deseo un Estado a nadie.

El pressentiment, núm. 58

El pensamiento de Agamben supone un continuo esfuerzo en la filosofía contemporánea por desplazar el lugar mismo que ocupa la política en el mundo occidental y desarmar su estructura. La política siempre se ha caracterizado por desarrollar una operación sobre la vida, una operación que consiste en escindir y capturar. Este mecanismo de excepción —en el que un elemento está excluido y se ve empujado hacia el fondo de un sistema para, mediante esta exclusión, incluirlo como el fundamento oculto y la arkhé de la política— se repetía en diferentes niveles: entre la vida nuda y la vida política soberana, entre la auctoritas y la potestas en el estado de excepción, entre el reino y el gobierno, la inoperancia y el ejercicio policial de la soberanía, y constituía esa ontología política que Agamben calificaba como ontología de la operatividad: una operación sobre la vida, y no el vivir mismo, se convierte en el criterio de valoración de la vida; una operatividad perfecta, y no la felicidad, estructura el pensamiento de la política y la pregunta por lo humano.

Si la política se encuentra articulada por esa ontología de la operatividad, nunca habrá política fuera del paradigma de la praxis y la acción, y nunca se dejará de producir la precariedad de vidas nudas y desamparadas. Es por ello que Agamben ha tratado de pensar un desplazamiento de esos conceptos y de abordar no una

política diferente, sino una ontología política otra. Las ideas de potencia, inoperancia, medio sin fin, hábito, uso del cuerpo o forma-de-vida insisten en pensar la política como un espacio en el que alcanzar la felicidad, y la vida como algo irrenunciablemente autárquico. El gesto propio de esta política es, en consecuencia, una destitución radical del poder.

Si una política sin obra es, ante todo, un ejercicio de destitución del poder, ello se debe al significado específico que Agamben atribuye al término «inoperancia»: éste, como señalábamos, no ha de entenderse como una inercia, sino como una especie de actividad desactivadora, como una interrupción. En una política sin obra, se vuelven inoperantes las tareas históricas, los oficios, las funciones, las eficacias exigidas, los mandamientos, las finalidades trascendentes o los destinos que se le imponen a la vida. En suma, sostiene Agamben, «el problema ontológico-político fundamental es, hoy, no la obra, sino la inoperancia, no la búsqueda esmerada e incesante de una nueva operatividad, sino la exhibición del vacío incesante que la máquina de la cultura occidental custodia en su centro» (2014b: 336).

En esta línea, el proyecto político de Agamben no se dirige a prescribir tareas ni a articular una nueva política, sino que trata de pensar lo humano como el resultado de una desconexión, de una desarticulación. La política sin obra clama: lo humano es pura potencia, puro porvenir. El reto de la política consiste, pues, en pensar la disyunción y no la conjunción. En abandonar, definitivamente, junto con el esquema de la operatividad, todo poder constitutivo. Se trata de pensar la potencia de vivir como una potencia destituyente, una potencia que impida que la vida sea pensada desde fuera de la vida. Una potencia que evite la acción de un poder trascendental sobre la vida y, en esta continua destitución, vindique la vida en su inmanencia y en todas sus posibilidades.

El concepto de poder constituyente siempre ha sido solidario de la lógica de la excepción y la producción de violencia legítima, advierte Agamben. La constitución de cualquier poder, sea revolucionario, emancipador, democrático o plural, siempre supondrá una tentación, pero nunca podrá eliminar el gesto biopolítico que vertebra la ontología misma de la política. Mientras

no se piense una ontología alternativa, mientras no se haga un desplazamiento hacia un espacio distinto de la operatividad, la política seguirá vulnerando y escindiendo nuestras maneras de vivir. El pensamiento de Agamben es una invitación y un desafío que consiste en tener el coraje de abandonar esos conceptos y esa forma de pensar la política y la vida. Pero ¿nos atrevemos a hacer una política sin obra? ¿Nos atrevemos a dejar de trabajar y pensar la holgazanería como la vindicación de la vida y la destitución del poder? ¿Seremos capaces de vivir, de desconectar, de abrazar una política festiva?

Éste es el gran reto, que ninguna revolución, constitución o rebelión pueden superar, un reto de otro mundo para el que se requerirán (in)operaciones por completo diferentes. La dificultad de pensar una potencia destituyente, liberada de la relación soberana y de la lógica de la excepción, no podrá superarse con acciones ni con voluntad teórica. Una política de la vida podrá tan sólo conseguirse cambiando la vida misma, transformando el vivir. Por eso, una política sin obra es una política de la potencia y es, sobre todo, una política de las formas-de-vida. Tenemos que vivir otramente, tenemos que vivir la vida, dejando de efectuarla y ordenarla. Si existe algo como una potencia, ésta ha de renunciar a cualquier voluntad de convertirse en poder, es decir, ha de evitar ampararse en un derecho y entregarse a conservarlo. Vivir otramente no significa instituir un gobierno y unas nuevas leyes, sino destituir lo que todo Estado soberano contiene como su raíz misma: el nexo entre violencia y derecho, la posibilidad de la excepción. Si hay algo como una potencia destituyente, ésta tiene que deponer las relaciones ontológico-políticas y las escisiones metafísicas que cuestionan la inoperancia y la vida plena que la soberanía ha capturado, y liberarlas para encontrar una forma-de-vida centrada enteramente en su autarquía y su felicidad. Pero eso no es cuestión de trabajo y tampoco se planea. Por fortuna o por desgracia, tiene que vivirse.

La cuestión no es entonces qué es la vida, sino cómo vivir, cómo pensar una vida de la potencia. En su primera epístola a los corintios, Pablo de Tarso lo explicaba de este modo:

Quiero decir, hermanos, que el tiempo se acaba. A partir de ahora, los que tienen mujer, que vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que están contentos, como si no lo estuvieran; los que compran, como si no tuvieran nada; los que sacan provecho de este mundo, como si no sacaran nada. Sabed que este mundo pasa (1 Cor 7, 29-31).

Este reiterado «como si no», sostiene Agamben, es la fórmula de la destitución: una deposición sin abdicación, una desactivación sin destrucción. Este «como si no» desarticula toda propiedad jurídica y social, sin que tal desarticulación implique la constitución de una nueva ni elimine lo articulado. La propuesta de vida que Pablo sugiere, ahora que el tiempo se acaba (ahora, siempre ahora, el tiempo y el mundo se acaban), es esa vida que no deja de deponer y destituir las condiciones sociales y biológicas en las que vive, pero sin negarlas ni destruirlas, simplemente haciendo uso de ellas: la forma-de-vida desestima todas las vocaciones facticias que quieren someter la vida, simplemente hace uso de sus gestos, los desarrolla sin ejecutarlos, los desprende de sus finalidades. Así, una forma-de-vida es genuinamente destituyente, no por ser una vida más auténtica o más original, ni una vida guiada por un principio superior del saber vivir, sino por no estar organizada por los dispositivos del poder. La destitución, como práctica infraordinaria, es un modo de devenir, en cierta forma, inaccesible a las mallas del poder.

Ahora bien, si hemos de preguntarnos por la forma política que adquiere esta vindicación de la fiesta y la inoperancia, todos los análisis de Agamben sobre el poder constituyente conducen a una misma conclusión: no tendrá la forma de un Estado, no será una estructura estatal lo que nos salvará. Cualquier Estado se articula desde la soberanía y ésta, a su vez, implica siempre una destrucción de la vida. La estructura de nuestras democracias modernas es, entonces, la misma que la de los sistemas totalitarios y los Estados absolutistas: todas cultivan el estado de excepción como su fundamento secreto, en todas se legitima una violencia contra la vida en aras de salvaguardar su orden legal. La forma del porvenir de la política, pues, no podrá ser democrática, y tampoco

republicana. La democracia, explica Agamben en Creación y anarquía, forma una sociedad en que la ontología de la orden y de la operatividad continúa funcionando, pero de forma disfrazada: las órdenes, las obligaciones y los mandamientos del poder se presentan como consejos, invitaciones y advertencias, de modo que una omnipresente exigencia de obediencia aparece tras los ropajes de la cooperación y de la autonomía. No le deseamos un Estado a nadie, tampoco un Estado democrático. La política todavía no ha renunciado a la operatividad del poder en las democracias, todavía no ha llegado a celebrar la fiesta de la vida.

Tan sólo nos queda, ahora que el tiempo se acaba, la anarquía. Pensar una vida de la potencia implica destituir el poder y exige, asimismo, concebir una política anárquica. Pero pensar la anarquía es quizá lo más difícil, porque siempre se nos presenta bajo la forma del escándalo y del caos, de la guerra de todos contra todos. Cuando pensamos en la anarquía, nos vienen a la cabeza las figuras de la inseguridad, de la arbitrariedad, de la falta de certezas y criterios. Pero si únicamente podemos concebirla así, es quizá porque ésta es la imagen de la anarquía que promueve el poder, ésta es la imagen de la anarquía que nos ofrece el Estado de Derecho: «o nosotros o el caos», «o la constitución o el desconcierto». ¿Podríamos, entonces, imaginar otra forma de anarquía? ¿Podríamos empezar a destituir el poder si pensamos en su contra, desarrollando una forma de anarquía que escapara a la disyuntiva ley-caos, orden-desorden?

Agamben rescata dos sentencias que denuncian con claridad cómo funciona la máquina del poder. Walter Benjamin escribió que no hay nada más anárquico que el orden burgués. Como si lo anárquico no fuera el desorden, el grito o el ruido, sino el establecimiento arbitrario y la imposición convencional de un orden constitutivo. La misma intuición parecía tener Pasolini cuando, en Salò o le 120 giornate di Sodoma, uno de los jerarcas reconoce que lo verdaderamente anárquico es el poder.

Si estas expresiones sostienen que la soberanía es lo anárquico por excelencia, ello se debe a que, en verdad, no hay ningún poder, ni deber ni norma que la fundamente, sino que es ella el fundamento de cualquier ley y de toda constitución. El poder es lo más anárquico porque hace lo que quiere sin restricción, nada lo

domina. Si un poder es soberano, es porque ha sido capaz de capturar y conservar la anarquía, sobreponerse a cualquier otro poder o limitación. Y si el poder es an-árquico, si no tiene arkhé, es porque él mismo resulta ser la arkhé de la política occidental. Por ello, pensar la anarquía es tan difícil: porque tan sólo hemos creído verla bajo la forma incompleta, reaccionaria, de un contrapoder o de una constitución alternativa; porque los poderes constitutivos, amparados en una soberanía anárquica y una violencia arbitraria, se nos han presentado como necesarios y fundamentados por la gracia de Dios, por la naturaleza, por la racionalidad, la seguridad, o cualquier otro supuesto requerimiento de la condición humana. Pero todavía no hemos podido liberar la anarquía que el poder captura, todavía no hemos encontrado una arkhé de la política distinta del poder.

De esta forma, la única posibilidad de concebir una verdadera anarquía coincide con la exposición de la anarquía interna del poder. Sólo podrá pensarse la anarquía, y con ella el porvenir de la política, en el momento en que seamos capaces de tomar y destituir la anarquía del poder, de desactivar su carácter incondicionado. La verdadera anarquía es la destitución de la anarquía del poder, en definitiva. Consiste en volver inoperante el carácter esencial, natural o divino del poder.

El término griego arkhé tiene, en realidad, dos significados. Por un lado, significa «origen», pero también significa, por otro lado, «mando», «orden». El término arkhé, por tanto, denomina el principio, pero también al príncipe, sitúa el mando en el principio, la fuerza en el origen: no hay una arkhé del poder porque el poder coincide perfectamente con el origen. Y esta conexión entre el inicio y el mando, entre el origen y la fuerza, observa Agamben, define la concepción heideggeriana de la historia del ser, cuyo diagnóstico ha provocado en el pensamiento post-heideggeriano dos tendencias destacadas que tratan de romper esa perfecta comunicación entre fuerza y origen, para así desencializar, desacralizar el poder.

La primera tendencia es la que representa Jacques Derrida. Su estrategia, según Agamben, consiste en neutralizar el origen, cancelar cualquier principio fundacional y desarrollar un puro imperativo, sin otro contenido que no sea una inyunción:

«¡interpreta!» (Agamben, 2017b: 95). En la reflexión derridiana, efectivamente, se puede encontrar una insistencia en el carácter ruinoso del origen, una contaminación de la pureza del origen por la impureza de la huella y la traza; y, al mismo tiempo, una insistencia en el carácter performativo de la lengua, que funciona siempre como una promesa de sentido en continua diferencia. La segunda de estas tendencias post-heideggerianas la encarna Reiner Schürmann y su libro Le principe d'anarchie, en el que la operación es inversa: se trata de neutralizar el mando de la arkhé para conseguir un puro origen, un simple «venir a la presencia» que desarticularía cualquier mando y desactivaría la fuerza de la ley. Mientras que la opción derridiana es calificada por Agamben como democrática, la posición de Schürmann constituirá la interpretación anárquica de Heidegger.

Es en esta última vertiente de la herencia heideggeriana donde Agamben sitúa su estrategia. El origen, explicará Agamben en Pulcinella, es lo que está siempre en el medio, siempre en el mismísimo centro, y lo que únicamente alcanzamos mediante la interrupción del estado de cosas. De esta forma, la estrategia de la inoperancia, vinculada a la gestualidad y al medio sin fin, trata precisamente de romper la operatividad exigida en la vida y de detener la fuerza de las órdenes para ir al origen de la vida, es decir, para buscar la vida misma que ha quedado capturada y sometida en el régimen de la operatividad: interrumpir y volver inoperante implica siempre poner la vida en el origen, devolver la arkhé a la vida y destituir el poder y el mando que, esclavizándola, se identifican con el fundamento de una vida digna de ser vivida. Interrumpir es, pues, ver en la vida el origen de la vida; el gesto de la inoperancia consiste en volver autárquica la vida, en colocar la vida en el mismo centro de la política. Es decir, entender la política como una forma-de-vida orientada a la felicidad, sin más razón ni más sentido que el afán del ensayo y la prueba.

Por ello mismo, la política de la vida que nos propone Agamben tiene la forma de la anarquía. La constitución de un Estado no nos librará de las aporías y las fuerzas del poder, solamente una política no estatal, una política que coincida plenamente con el ensayo de una forma-de-vida, podrá redimirnos de sus ataduras. Es en las formas-de-vida donde se genera un espacio de destitución de la

gobernabilidad, un momento de insurrección e insubordinación en el que el dominio y las órdenes del poder quedan destituidas. En palabras de Agamben, «la pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal tiene, pues, necesariamente la forma: "¿Es posible hoy, se da hoy alguna cosa como una forma-de-vida, esto es, una vida para la cual, en su vivir, se trate del vivir mismo, una vida de la potencia?"» (1996b: 12). Cualquier forma de pensar la política hoy, en definitiva, tiene que afrontar el reto de concebir una vida ajena al derecho y una política fuera del Estado, y desplegar una potencia destituyente. Agamben añade: «si es lícito avanzar una profecía sobre la política por venir, ésta ya no será la lucha por la conquista o el control del Estado por parte de nuevos o viejos sujetos sociales, sino la lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), disyunción irreconciliable de las singularidades cualesquiera y de la organización estatal» (1996b: 41-42).

Los retos de la política contemporánea están, pues, más allá o más acá de las políticas estatales, y toda política por venir ha de pensar cómo construir una comunidad política que esté orientada hacia una vida feliz, es decir, una comunidad de vida en la que la soberanía y el derecho hayan perdido todo control, y en la que la vida sea autárquica y contemple la potencia de su vivir. Una vida que siempre haga uso del mundo, y no lo consuma ni se lo apropie, y que desacralice y desespectacularice el mundo, volviéndolo profano. La política por venir será una política de la vida feliz, de la anarquía de la vida, en la que ésta se situará en el origen y en el centro de todas las cosas, en la que el vivir mismo tendrá que destituir cualquier finalidad y cualquier tarea que se le imponga a la vida. Y, por ello, claro, ya no sólo las artes, sino la filosofía, como gesto de contemplación de la vida y la potencia del pensamiento, será una tarea eminentemente política.

Y si la filosofía es una cuestión política, tiene que experimentar todo este desplazamiento conceptual para garantizar el porvenir de una política otra. Por un lado, siguiendo la propuesta de Tiqqun, tendrá que concebir la metafísica crítica como una ciencia de los dispositivos, como un estudio de todos los medios con los que el poder captura y violenta la vida, distanciándose de categorías del pensamiento clásico que no dejan de contribuir al desarrollo de la economía global y a la intensificación de la biopolítica. Por otro

lado, en la línea agambeniana, este desplazamiento filosófico tendría que rechazar la política en términos de Estado constituyente, soberanía, nación, identidad, propiedad, subjetividad, derechos humanos, acción, deber, voluntad, sociedad, revolución o finalidad; abrazaría, antes bien, una política pensada desde nuevos conceptos tales como vida, anonimato, inapropiabilidad, uso del cuerpo, justicia, inoperancia, potencia, medio sin fin, forma-de-vida, destitución, desocupación, igualdad, singularidad cualquiera, felicidad o autarquía. Únicamente con una apuesta de esta magnitud, la política sin obra coincidirá con una política de las formas-de-vida, y se podrá celebrar la gran fiesta del ser en toda su potencia. Esta política no pertenece al futuro, sino a la contemporaneidad. Como el Mesías, está en camino y no deja de llegar, es una exigencia del ahora, del ahora siempre.

El agente especial Dale Cooper,

o la venida del Mesías

Llegará entonces el final, cuando él destituirá todo tipo de potencia, de autoridad, de poder.

1 Cor 15, 24

Veinticinco años más tarde, Dale Cooper vuelve a Twin Peaks. Después de quedar atrapado en la dimensión paralela de la Logia negra, logra salir —o entrar— en la realidad para acabar con el reinado del Mal y liberar a la gente humilde y amable de Twin Peaks de las potencias siniestras y oscuras. El agente especial Cooper salvó al pueblo de Twin Peaks en los años noventa, y vuelve ahora para redimirlo para siempre. Sin saberlo, todos esperan su llegada como la venida del Mesías.

El problema es que el agente Cooper llega muchas veces, e incluso ya rondaba en las afueras de aquel pueblo de montaña. Hay, como mínimo, cuatro agentes Cooper en la tercera temporada de Twin Peaks, una multiplicidad que nos invita a pensar: ¿quién salvará a la humanidad gentil del norte de Norteamérica? O mejor, ¿quién de ellos es el Mesías de Twin Peaks? Nuestro mundo es y no es como Twin Peaks. Nuestra realidad desconoce (?), en efecto, realidades paralelas o dimensiones oníricas extrasensoriales, pero es cierto que está gobernada por potencias malignas y oscuras, como en la serie: el nomos biopolítico de la contemporaneidad es un enorme campo de concentración donde el estado de excepción se ha convertido en la norma. Vivimos en una amenaza constante, nuestras vidas son más vulnerables, más precarias y más menospreciables que nunca,

siempre somos sospechosos de no observar la ley con suficiente celo. ¿Quién nos salvará? ¿Quién trasegará el estado de excepción y redimirá a la humanidad? Es decir, ¿cuándo llegará el agente especial Dale Cooper?

Dougie Jones es padre de familia y trabaja en una compañía de seguros. Ejecutivo y oficinista, vive según la operatividad del trabajo y el éxito profesional. Quizá por eso precisamente, por ser un hombre de deber, es corrupto y desconsiderado: engaña a su mujer, nunca presta atención a su hijo, pierde el dinero de la familia en los casinos de Las Vegas, tiene deudas con mafiosos y estafa a su empresa cubriendo accidentes falsos y cobrando el dinero del seguro. Dougie Jones es un asegurador de la ley: instituye la ley, se identifica con la ley; e identificarse con la ley implica vivir de la excepción: situar en el centro de la vida la operatividad del trabajo y el éxito supone dejar al margen la vida misma, vivir de las excepciones: prostitución, corrupción, engaño. Esta versión del agente Dale Cooper no salvará al mundo, porque es un emisario del mundo, una de sus figuras.

Dale Cooper, no obstante, también ha estado rondando por Twin Peaks todos estos años, nunca se fue. Poseído por el espíritu del siniestro Bob, lleva el pelo largo, una chupa de cuero y una mirada oscura, colabora con delincuentes y organizaciones criminales para robar, traficar y asesinar a sueldo. No sigue ninguna ley ni norma, sino que impone él mismo las órdenes con una fuerza sobrehumana capaz de romper un cráneo de un solo puñetazo. La violencia es su aura; la fuerza anárquica, su firma. Este Dale Cooper, encarnación de la destrucción, tampoco salvará al mundo. No es el Mesías, sino algo diametralmente opuesto: el soberano.

Era evidente que ni Dougie Jones ni el doble malvado de Cooper salvarían al mundo: ni la institución del mundo ni su destrucción harán, de él, un espacio de pura justicia.

Pero hay un tercer Dale Cooper, el auténtico, el genuino: un hombre de ley y un hombre de acción. Su único defecto es ser demasiado perfecto, todo lo demás es bondad, pureza y una pasión risible por el café y los pasteles. Llega por segunda vez cuando la historia de Twin Peaks está a punto de acabar, decidido a salvar al mundo y a ejercer su misión de agente especial. A pesar de su aparición

repentina, todos lo reconocen, lo acogen con una sonrisa y celebran su llegada. Dale Cooper aparece como un acontecimiento triunfal, vuelve para poner fin radicalmente al tiempo del mal y para inaugurar un tiempo puro de redención. Está destinado a acabar con las potencias malignas y a clausurar definitivamente la historia para celebrar la eternidad y la justicia del mundo.

Pero su actuación resulta decepcionante y estéril: cuando llega a la comisaría de Twin Peaks, todo está resuelto, un chico anónimo ha acabado con Bob y la oscuridad se ha alejado del pueblo. Toma la carretera y se encamina a buscar a Laura Palmer, a quien prometió rescatar para llevarla de vuelta a casa, pero sólo encuentra a una mujer que, idéntica a Laura Palmer, tiene otro nombre y otra historia, y que se aprovecha de él para escapar de una escena del crimen, dejando un cadáver en la sala de estar. Cuando esta falsa Laura llega a casa de Laura Palmer, donde ya no vive ningún miembro de su familia, nada encaja: una desconocida ante la casa de unos extraños. El agente especial Dale Cooper era el Mesías esperado, pero quiere acabar con el mundo para constituir otro mundo, acabar con el tiempo —historia— para instituir otro tiempo —eternidad—. Por eso mismo efectúa su misión, pero resulta inútil: ésta se cumple en un mundo paralelo, y no en el mundo averiado y contaminado que clamaba por la salvación. Cooper inaugura otro tiempo, pero no es contemporáneo al tiempo, sino trascendente, exterior. El hombre de ley y acción que cumple una misión y constituye un nuevo mundo y un nuevo tiempo tampoco puede ser el Mesías. No se trata de otro mundo, sino de éste. No se trata de una nueva ley, sino de la justicia.

El cuarto Dale Cooper: el otro Dougie Jones. Estúpido, inútil, imbécil. Una mala copia del Dale Cooper original, que conserva tan sólo la buena forma física y la pasión por el café y los dulces, y que ocupa el lugar de Dougie Jones en el trabajo y en la familia cuando éste desaparece. Nadie lo espera, todos lo subestiman, tiene una mentalidad débil que sigue ingenuamente cualquier orden o indicación. Es un personaje walseriano, un cero a la izquierda, una insignificancia. Evidentemente, es el gran protagonista de Twin Peaks, el redentor secreto, el salvador absoluto. No es preciso añadir muchas más explicaciones, pero es delicioso hablar cuando no hay nada que decir.

Dougie Jones-Dale Cooper es el Mesías porque opera una triple operación sobre el tiempo, la ley y la propiedad. Esta operación tiene la forma de la destitución —no de la institución, no de la constitución, no de la destrucción. Dougie Jones-Dale Cooper es heredero del mesianismo de Pablo de Tarso, tiene la misma vocación mesiánica: esto es, revocar cualquier acción mundana (Agamben, 2000: 30), volver inoperantes las finalidades y destinos sociales o biológicos para descubrir el ser humano en su potencia. Anular para dar plenitud. Si Pablo de Tarso utiliza el verbo katárgein (volver «inoperante», devenir argos), Agamben utilizará el término inoperosità. Lutero, en su traducción al alemán de la Biblia, usó el término aufheben, que se convirtió en el concepto insignia de la dialéctica de Hegel. La venida del Mesías en Pablo de Tarso, Lutero, Hegel, Agamben y David Lynch es, en suma, una dialéctica. El concepto agambeniano de inoperancia no es tan sólo solidario con Aristóteles y con el désœuvrement, sino especialmente con el pensamiento paulino. La política de la inoperancia exhibe su potencia en un gesto dialéctico: destitución y cumplimiento.

¿Qué hace este cuarto Cooper para desarrollar todo eso? Se dedica únicamente a vivir, lleva una vida cotidiana: va al trabajo, dedica horas a revisar el papeleo, vuelve a casa, cena con su mujer y su hijo, duerme, y vuelve al trabajo. Se entrega a vivir, a la delicia de su cotidianeidad, a la que se tiene que habituar para darle forma. Este Cooper no es como el anterior Dougie, ha perdido su operatividad: de las acciones de aquél quedan los gestos, medios al servicio de los otros. Por eso parece tan ingenuo y estúpido: se mueve por el deseo —siempre le espera una taza de café caliente o un pastel de cereza— o por lo que le piden los demás, nunca por deber o por eficiencia. Y a pesar de no guiarse por la ambición ni el éxito, sino solamente por los hábitos que el anterior Dougie le había dejado, el Cooper sustituto cumple, mediante una suspensión, lo que Dougie no fue capaz de hacer: amar a su hijo y a su mujer, decir la verdad en el trabajo, hacer justicia, gozar de la discreta fiesta que serpentea en la vida: ensaya el hábito de la felicidad que permanecía sofocado por la operatividad del oficinista. Ocupa, así, una posición sin ocuparla: es como el Dale Cooper auténtico, pero sin misión ni vocación salvífica; es como el Dougie Jones original, pero sin eficacia ni operatividad. Queda tan sólo gesto, hábito y placer: delicia de la vida, felicidad. Dougie Jones-Dale Cooper usa a

Dale Cooper y usa a Dougie Jones: no coincide con ninguno de ellos, no se los apropia, sino que exhibe sus personalidades como un medio liberado de su finalidad. No tiene voluntad ni necesidad, es pura posibilidad, y por eso es tan sólo, y por fin, alguien amable.

Potencia de destitución del tiempo: Dougie Jones-Dales Cooper no distingue entre un tiempo cronológico y un tiempo puro de eternidad, no quiere instaurar otro tiempo ni constituir otra cronología —he would prefer not to—. Para hacer justicia, el tiempo histórico no puede ser simplemente borrado, pero el tiempo mesiánico tampoco puede ser ni independiente ni perfectamente homogéneo con éste: los dos tiempos han de convivir y tensarse más allá de una lógica dual (este/otro mundo), y por ello no se trata exactamente de Dougie, ni exactamente de Cooper, sino de una especie de Dougie Jones-Dales Cooper, D-J-D-C, tensión dialéctica, articulación de diacronía y sincronía, historia e infancia, tiempo medido y tiempo sin medida (cf. Agamben, 2001).

De esta manera, D-J-D-C aparece de forma intempestiva, medible-inconmensurable: aparece cuando nadie le espera, y su mirada perdida expresa su desfase para con todas las exigencias de los horarios. De alguna forma, es anacrónico, su tiempo no coincide con el tiempo, pero está dentro del tiempo. Ha llegado demasiado tarde —cuando Dougie Jones había perdido su familia por el vicio y el pecado— o demasiado pronto —antes de que el anhelado Cooper apareciera—, es el tiempo que queda entre el tiempo cronológico de la operatividad y la eternidad que llegará después del fin del tiempo. La vida cotidiana, anónima de Dougie Jones-Dale Cooper es el tiempo que el tiempo necesita para llegar a su plenitud, el tiempo excesivo respecto al tiempo que el tiempo invierte para alcanzar su representación y darse fin. Es el tiempo que queda en medio, entre el tiempo y el fin del tiempo, es quizá el origen —no cronológico— del tiempo —cronológico—, la radical no coincidencia del tiempo consigo mismo: anacronía, intempestividad. De esta forma, el Mesías tiene una relación singular con el propio tiempo, porque se adhiere a éste —no está fuera del tiempo— y toma distancia —vive como si no hubiera tiempo, siempre tiene hambre para comerse un pastel—. D-J-D-C es y no es de este mundo, es y no es padre de familia, es y no es agente secreto. En esta desapropiación, actúa según la fórmula paulina: es marido como si no lo fuera, trabaja en

la oficina como si no trabajara, imparte justicia como si no observara la ley. Y gracias a la dislocación y la destitución, D-J-D-C vive estrictamente en la contemporaneidad, es el único de los dobles Cooper capaz de vivir su tiempo, precisamente porque no lo asimila. El tiempo mesiánico es una forma del tiempo-ahora, es la anacronía que acompaña al tiempo sin identificarse con él, la posibilidad de la no coincidencia de nosotros con nuestra identidad: Dougie y Dale, Dougie-Dale. Explica Agamben, como si escribiera sobre la mirada sin horizonte de D-J-D-C:

Contemporáneo es aquél que tiene fija la mirada en su tiempo, para percibir no las luces, sino la oscuridad […] percibir esa oscuridad no es una forma de inercia o de pasividad, sino que implica una actividad y una habilidad particulares que, en nuestro caso, equivalen a neutralizar las luces que provienen de la época para descubrir su tiniebla, su oscuridad especial, que no es, empero, separable de esas luces (2009: 23-24).

La temporalidad intempestiva y anacrónica del Mesías transforma y altera el tiempo, lo saca de sus goznes: en cuestión de semanas, ese cuarto Cooper da alegría a su mujer, ama a su hijo e imparte justicia en el trabajo, algo que ni el Cooper auténtico ni el Dougie Jones habían logrado. Todo es igual, pero transfigurado. La vocación mesiánica no confiere, en suma, una nueva identidad sustancial, sino que consiste principalmente en la capacidad de hacer uso de las condiciones fácticas y sociales en que cada uno se encuentra. Es decir, en destituir toda identidad y, de esta manera, paradójicamente, alcanzar con plenitud la singularidad de cada uno. Ya lo escribió Kafka: «El Mesías vendrá cuando ya no se le necesite, vendrá un día después de su venida, no vendrá el último día, sino el día después del último».

Potencia de destitución de la ley: la relación del Mesías y la ley tiene la forma paulina y dialéctica del katárgein: el Mesías vuelve inoperante la ley y, así, sin destruirla ni constituir otra, le da plenitud, la lleva a su cumplimiento: el Mesías es el telos de la ley (el fin y el final). En el Mesías, queda desactivado el rigorismo

legal, el poder de mando de la ley, su operatividad como productora de violencia y culpabilidad. Cuando la ley queda destituida en acto, como nomos, exhibe su potencia, las posibilidades de justicia que contenía y alcanza su propósito. Ésta es la gran intervención de D-J-D-C en el mundo: lograr el fin de la ley sin la ley, hacer justicia sin imponer mandamientos, sino mediante el amor y la fe. El amor y la fe no implican unas obras determinadas diferentes de aquellas obras de la ley, sino que comportan una experiencia otra de la palabra, una forma otra de relación, una respuesta nueva a la pregunta «¿cómo vivir?». La venida del Mesías consiste siempre —respecto al tiempo, la ley, la propiedad— en un pequeño desplazamiento, en un décalage insignificante que lo trastorna todo. Este doble de Cooper no sigue órdenes ni una misión particular del FBI, pero es capaz de dar al mundo la paz y la felicidad que la policía nunca podrá otorgarle. Hace su trabajo con una especie de ocio y ligereza, obedece sin guiarse ni someterse a la fuerza o al deber. Ama a la esposa y al hijo porque no tiene que amarlos, porque no tiene obligación de amarlos. Sabe cuáles son las máquinas del casino que le darán el premio gordo porque juega sin deudas ni ambición: juega con dinero, pero sin dinero: las fichas son de plástico. Así, D-J-D-C no actúa según la norma: vive según la regla. Se trata tan sólo de girar ligeramente el mundo y enderezarlo, ponerlo recto, regularlo: no habrá cambiado nada, pero el ángulo será diferente. D-J-D-C se mueve fiándose plenamente de los otros —empatía sin obligación— y por el placer de probar, de improvisar, de degustar otro café. Fe y amor como el gesto salvífico, como hacer lo mismo, pero teniendo otra experiencia (cuestión de adverbios). El Mesías se cumple en la forma de la debilidad y de la no acción. Actúa como debilidad y como inacción.

Potencia de destitución de la propiedad: D-J-D-C es, por un lado, un cualquiera, un particular sin nada en particular, que vive como otros hombres —casa, familia, hijo— y se llama como otros hombres: la policía de Las Vegas no es capaz de localizarlo ni identificarlo. Por otro lado, personifica también la universalidad del bien del agente modélico del FBI: entrelazando universalidad y particularidad, D-J-D-C tiene un carácter singular, en su banalidad cotidiana y su hacer anónimo, se convierte en un ejemplo. Es la excepción que pondrá fin a la excepción, la forma-de-vida que imposibilita la distinción entre vida soberana y vida nuda. Esta

misma distinción está encarnada en el cuerpo de Dougie Jones-Dale Cooper, que oscila entre el poder de la policía y la vulnerabilidad de un hombre ingenuo y perdido; pero se encuentra reconciliada, ambas figuras coinciden plenamente y, en su tensión, dan paso a una forma-de-vida sin escisión.

Al mismo tiempo, D-J-D-C ha dejado de ser un agente del FBI y un ejecutivo corrupto: política sin policía. Dougie Jones no es Dale Cooper y Dale Cooper no es Dougie Jones: D-J-D-C es un resto, una subjetividad del resto o un resto de subjetividad no coincidente con ninguna de las identidades anteriores, que vuelve extraña cualquier identificación y no encaja con las representaciones que, de él, tienen los jefes del FBI, el director de la empresa, su mujer o los habitantes de Twin Peaks. El anonimato, pues, es una configuración post-personal, des-identificadora, del ser humano. El sujeto de la política, como viviente de la inoperancia, tiene que ser siempre esa subjetividad del resto, excesiva respecto a cualquier identificación, no coincidente y no representable pero, a pesar de esto, singular, ejemplar. D-J-D-C lleva al mundo decadente de Las Vegas una política para cualquiera, la política de la vida ingobernable que cada uno emprende cuando, en su cotidianeidad, no dedica la vida a actuar, sino la actividad a vivir.

Y como no coincide con su tiempo ni con el mundo, el Mesías, o el estúpido y paradójico Dougie-Dale, vive y anima a vivir sine proprio, bajo la forma de la desposesión: nada le pertenece (ni su tiempo, ni su casa, ni su coche, ni su vestido). Incluso su doble vocación le resulta doblemente impropia, nadie es capaz de reconocerlo sin dudar, no cumple ni la misión secreta del policía ni la estafa mafiosa del ejecutivo, sino una tercera misión, que revoca las anteriores y, volviéndolas inoperantes, las cumple en una forma nueva: la de una vida feliz, autárquica. Como nada le pertenece, como no posee nada, Dougie-Dale no puede sino hacer uso de todo. Se relaciona con el mundo —que no es suyo—, con el cuerpo —que tampoco lo es— y consigo mismo —que no sabe quién es— como si se tratara de un inapropiable. Vive el mundo como inapropiable, en esa relación performativa y autoafectiva que se llama uso, y únicamente de esa forma —sin misión ni teoría, sino a fuerza de vivir— inaugura la justicia en el mundo. Por ello, de los cuatro agentes Cooper que empiezan en el Retorno de Twin Peaks,

únicamente quedan dos, el auténtico y el anónimo. Ahora bien, mientras el auténtico Dale Cooper se queda perdido y atrapado, tratando de apropiarse de un mundo que no es suyo, Dougie-Dale se encuentra en el mundo, vive en el mundo, y su vida entera es un ejercicio continuo e infinito de redención, de justicia, de felicidad. El Mesías no deja de llegar, su tiempo es el contemporáneo, siempre ahora más allá del presente y del futuro. La justicia no se impone de un solo golpe, sino que es un gesto ilimitado y constante de destitución, una potencia.

El Mesías, Dale Cooper, Dougie Jones y el comentario de Agamben en las epístolas paulinas formulan cuestiones políticas porque señalan que únicamente un espacio desprovisto de ley, propiedad y tiempo podrá alcanzar la plenitud de la justicia, de la singularidad y de la historia. Cortar el vínculo con la ley, cortar las relaciones de propiedad, cortar las constricciones del tiempo cronológico es descubrir su contingencia, su carácter insustancial: desenmascararlos como rostros de la máquina del poder, emancipar la vida de su acción. Ley, historia y propiedad se cumplen en su no cumplimiento: justicia, vida, uso.

D-J-D-C, el Mesías: política sin obra. No trae otro mundo, sino que inaugura una vida de la potencia, una vida de la impropiedad, instaura una comunidad con esa forma-de-vida. La lección mesiánica recuerda que toda forma-de-vida es inoperante y, en tanto que vida de la potencia, es siempre una comunidad de vida: ésta es la emancipación del poder, la justicia del mundo. Una comunidad sin identidades, ingobernable, excesiva respecto a la ley. Quizás, una comunidad justa, desocupada, igualitaria. A mediodía, las montañas gemelas de Twin Peaks proyectan una única y alargada sombra.

Breve biografía

de Giorgio Agamben

Giorgio Agamben es una de las figuras más importantes de la filosofía política contemporánea, y su pensamiento ha tenido un fuerte impacto en numerosas disciplinas como el derecho, la teología, la estética o la filosofía de la cultura. Nació en 1942 en Roma y, a pesar de haber cursado estudios en Derecho y Filosofía, dedicó su tesis al pensamiento político de Simone Weil, defendida en 1965 en la Universidad de Roma.

Su vida intelectual está marcada por la amistad con diversos filósofos, artistas y escritores, como Elsa Morante, Ingeborg Bachmann, José Bergamín o Pier Paolo Pasolini, con quien trabajó interpretando al apóstol Filippo en la película Il Vangelo secondo Matteo. En los años 1966 y 1968, asistió a los seminarios de Heidegger en Le Thor, y este encuentro ha sido decisivo para configurar su pensamiento.

Vivió muchos años en París y, en 1974, fue lector de italiano en la Universidad de Haute-Bretagne. En Francia, trabó otras amistades con escritores como Pierre Klossowski, Italo Calvino o Guy Debord, que dejó una huella duradera en su obra. Al año siguiente trabajó en el Warburg Institut Library (1974-1975), y dos años después publicará como resultado de la estancia Stanze, la parola e il fantasma nella cultura occidentale. Este libro es un buen ejemplo de los intereses que guían la producción primeriza de Agamben, que versan sobre cuestiones de iconología, estética y crítica literaria.

Desde 1986 hasta 1992 fue director de programa en el Collège International de Philosophie en París, donde estableció relaciones intelectuales con Jean-Luc Nancy, Jean-François Lyotard o Jacques Derrida, entre otros. Entre 1988 y 1992 fue, asimismo, profesor en la Universidad de Macerata, y desde 1993 hasta 2003 enseñó en

Verona. En estos años, destaca la publicación de Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (1995), una de sus obras más relevantes e influyentes, y un buen ejemplo de la deriva de sus inquietudes hacia la biopolítica y la teología política. Esta inquietud, explorada en un cruce de autores como Foucault, Arendt, Schmitt, Heidegger o Benjamin, pero también con importantes reflexiones desde autores como Benveniste o Taubes, una original lectura de Aristóteles y de Pablo de Tarso, y el constante retorno a escritores como Kafka, Hölderlin, Dante o Walser, ha dado lugar al proyecto Homo sacer, un conjunto de nueve volúmenes en cuatro tomos que desarrolla una ambiciosa arqueología de la ontología política occidental centrada en el concepto de vida.

Agamben ha enseñado en otras universidades como la Universidad de Northwestern, la Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf o la European Graduate School de Saas-Fee. Además, desde 1994 ha sido profesor invitado en diversos centros de Estados Unidos, y Distinguished Professor en la Universidad de Nueva York en 2003. Abandonó esta posición como protesta por la política de inmigración del gobierno estadounidense, endurecida a raíz del 11-S. En 2003, aceptó el cargo de profesor en el Istituto Universitario di Architettura (IAUV), y en 2009 abandonó definitivamente la docencia.

Tras de dejar las aulas, empezó a dirigir la colección «Quarta prosa» en la editorial Neri Pozza y, actualmente, organiza seminarios puntuales en centros como la Universidad Saint-Denis (París 8). Asimismo, ha sido director desde 1979 hasta 1994 de la edición italiana de las obras completas de Walter Benjamin para la casa Einaudi. Además, antiguos alumnos suyos crearon la editorial Quodlibet en los años noventa, donde se han publicado algunos de sus trabajos, así como la edición integral del proyecto Homo sacer, revisado y reescrito por Agamben, en 2018. En esta misma editorial, el autor dirige desde 2019 la colección de poesía bilingüe «Ardilut», que explora las relaciones entre lengua y dialecto.

Agamben ha sido investido doctor Honoris Causa en Teología por la Universidad de Friburgo en el 2012, y un año más tarde ocupó la primera edición (2012-2013) de la Cattedra Borromini, organizada por la Università della Svizzera italiana, la Mendrisio Academy of

Architecture y el Institute for the History and Theory of Art and Architecture – ISA.

En el año 2006, recibió el prestigioso Prix européen de l'essai Charles Veillon por el conjunto de su obra, en 2013 le fue otorgado el premio Leopold Lucas de la Universidad de Tubinga y, a principios del 2018, fue galardonado con el Premio Nonino por ser un «maestro del nostro tempo». Es un escritor prolífico y su pensamiento está vivo y en constante desarrollo.

Bibliografía

Obras de Agamben en italiano

Agamben, Giorgio (2019a). Il Regno e il Giardino, Neri Pozza, Vicenza.

— (2019b). Studiolo, Einaudi, Turín.

— (2018a). Homo sacer (1995-2015). Edizione integrale, Quodlibet, Macerata.

— (2018b). «Il contadino e l'operaio. Discorso pronunciato durante la cerimonia del Premio Nonino».Disponible en: http://www.edizioninottetempo.it/it/news/view/i/giorgio-agamben-il-contadino-e-loperaio-discorso-pronunciato-durante-la-cerimonia-del-premio-nonino. Consultado el 30/01/2018.

— (2017a). Autoritratto nello studio, Nottetempo, Milán.

— (2017b). Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica, Neri Pozza, Vicenza.

— (2017c). Karman, breve trattato sull'azione, la colpa, il gesto, Bollati Boringhieri, Turín.

— (2016a). Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana, Neri Pozza, Vicenza.

— (2016b). Che cos'è la filosofia?, Quodlibet, Macerata.

— (2015a). Gusto, Quodlibet, Macerata.

— (2015b). L'avventura, Nottetempo, Roma.

— (2015c). Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi, Nottetempo, Roma.

— (2015d). Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2, Bollati Boringhieri, Turín.

— (2014a). Il fuoco e il racconto, Nottetempo, Roma.

— (2014b). L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2, Neri Pozza, Vicenza.

— (2013a). Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi, Laterza, Roma-Bari.

— (2013b). Pilato e Gesù, Nottetempo, Roma.

— (2012). Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5, Bollati Boringhieri, Turín.

— (2011). Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, 1, Neri Pozza, Vicenza.

— (2010). La Chiesa e il Regno, Nottetempo, Roma.

— (2009). Nudità, Nottetempo, Roma.

— (2008a). Che cos'è il contemporaneo?, Nottetempo, Roma.

— (2008b). Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività, Einaudi, Turín.

— (2008c). Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3, Laterza, Roma-Bari.

— (2008d). Signatura rerum. Sul Metodo, Bollati Boringhieri, Turín.

— (2007a). Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 4, Neri Pozza, Vicenza.

— (2007b). L'amico, Nottetempo, Roma.

— (2007c). Ninfe, Bollati Boringhieri, Turín.

— (2006). Che cos'è un dispositivo?, Nottetempo, Roma.

— (2005a). La potenza del pensiero. Saggi e conferenze, Neri Pozza, Vicenza.

— (2005b). Profanazioni, Nottetempo, Roma.

— (2003). Stato di Eccezione. Homo sacer II, 1, Bollati Boringhieri, Turín.

— (2002a). Idea della prosa, Quodlibet, Macerata.

— (2002b). L'aperto. L'uomo e l'animale, Bollati Boringhieri, Turín.

— (2001). Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia, Einaudi, Turín.

— (2000). Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani», Bollati Boringhieri, Turín.

— (1998). Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III, Bollati Boringhieri, Turín.

— (1996a). Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura, Laterza, Roma-Bari.

— (1996b). Mezzi senza fine. Note sulla politica, Bollati Boringhieri, Turín.

— (1995). Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Einaudi, Turín.

— (1994). L'uomo senza contenuto, Quodlibet, Macerata.

— (1993). Bartleby, la formula della creazione, Quodlibet, Macerata.

— (1990). La comunità che viene, Einaudi, Turín.

— (1977). Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, Einaudi, Turín.

Agamben, Giorgio y Ferrando, Monica (2010). La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore, Mondadori, Milán.

Agamben, Giorgio y Brenet, Jean-Baptiste (2020). Intelletto d’amore, Quodlibet, Macerata.

Traducciones de Agamben a otras lenguas

— (2020). El Reino y el Jardín, Sexto Piso, Madrid.

— (2019a). Autorretrato en el estudio, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2019b). ¿Qué es real?, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2019c). Arqueologia de la política, Arcàdia, Barcelona.

— (2018). El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2, Pre-Textos, Valencia.

— (2017a). El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2017b). ¿Qué es la filosofía?, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2017c). Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, 2, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2017d). The Omnibus Homo Sacer, Stanford University Press, Stanford.

— (2016a). El final del poema, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2016b). El fuego y el relato, Sexto Piso, Madrid.

— (2016c). Homo Sacer - L’intégrale 1997-2015, Seuil, París.

— (2015a). «A propósito de Tiqqun», en Tiqqun, La hipótesis cibernética, Acuarela Libros, Madrid.

— (2015b). La idea de la prosa, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2014). Altísima pobreza: reglas monásticas y formas de vida. Homo sacer IV, 1, Pre-Textos, Valencia.

— (2013a). El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2013b). Pilato y Jesús, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2013c). Opus Dei: arqueología del oficio. Homo sacer II, 5, Pre-Textos, Valencia.

— (2012a). Desnudez, Anagrama, Barcelona.

— (2012b). Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños, Las Cuarenta, Buenos Aires.

— (2011a). El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II, 3, Pre-Textos, Valencia.

— (2011b). Ninfas, Pre-Textos, Valencia.

— (2008a). La potencia del pensamiento, Anagrama, Barcelona.

— (2008b). Què vol dir ser contemporani?, Arcàdia, Barcelona.

— (2008c). El Reino y la gloria: por una genealogía teológica de la economía y del gobierno: Homo sacer, II, 4, Pre-Textos, Valencia.

— (2006a). El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos, Trotta, Madrid.

— (2006b). La comunidad que viene, Pre-Textos, Valencia.

— (2005a). El hombre sin contenido, Áltera, Barcelona.

— (2005b). Lo abierto. El hombre y el animal, Pre-Textos, Valencia.

— (2005c). Profanaciones, Anagrama, Barcelona.

— (2003). Estado de excepción. Homo sacer II, 1, Pre-Textos, Valencia.

— (2002). El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad, Pre-Textos, Valencia.

— (2001a). Infancia e historia, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

— (2001b). Medios sin fin. Notas sobre la política, Pre-Textos, Valencia.

— (2000b). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III, Pre-Textos, Valencia.

— (1998). Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Homo sacer I, Pre-Textos, Valencia.

Agamben, Giorgio et al. (2010). Democracia en suspenso, Casus Belli, Madrid.

Agamben, Giorgio y Ferrando, Monica (2014). La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore, Sexto Piso, Madrid.

Bibliografía general

Aristóteles (2015). Política, Alianza, Madrid.

— (2014). Metafísica, Gredos, Madrid.

Aristóteles y Horacio (2003). Artes poéticas, Visor, Madrid.

Benjamin, Walter (2006). Obras completas, 11 vols., Abada, Madrid.

Bonacci, Valeria (ed.) (2019). Giorgio Agamben. Ontologia e política, Quodlibet, Macerata.

Debord, Guy (1992). La société du spectacle, Gallimard, París.

Jouannais, Jean-Yves (2014). Artistas sin obra, Acantilado, Barcelona.

Jünger, Ernst (2003). El trabajador: dominio y figura, Tusquets, Barcelona.

Kafka, Franz (1999). Obras completas, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona.

Kant, Immanuel (2012). Fundamentación para una metafísica de las costumbres, Alianza, Madrid.

Kojève, Alexandre (1954). « Les romans de la sagesse », en Critique, 160, pp. 387-397.

Moyano, Manuel Ignacio (2019). Giorgio Agamben. El uso de las

imágenes, La cebra, Buenos Aires.

Muñoz, Gerardo (ed.) (2018). Papel Máquina, nº. 12 [monográfico sobre Giorgio Agamben].

Pardo, José Luis (ed.) (2011). Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby, Pre-Textos, Valencia.

Rosàs Tosas, Mar (2016). Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida, Herder, Barcelona.

Traverso, Enzo (2009). A sangre y fuego: de la guerra civil europea, Universitat de València, Valencia.

Vila-Matas, Enrique (2016). Bartleby y compañía, Debolsillo, Barcelona.

VVAA (2017). Revue Critique, nº. 836-837: Giorgio Agamben.